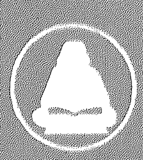
دراسات أدبية

بناء النص التراثي

دراسات في الأدب والتراجم

دكتورة
فدوى مالطي - دوجلاس







دراسات
أدبية

بناء النص التراثي

دراسات في الأدب والتراجم

الاخراج الفنى

عفاف توفيق

بناء النص التراثي

دراسات في الأدب والتراجم

دكتورة
فدوى مالطي - دوجلاس



General Organization of the Alexandria Library
الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٥



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الى ماهر ...

والى الذى عرفنى به ...

مقدمة

يشتمل هذا الكتاب على عدد من الدراسات المختلفة التى تتناول عددا كبيرا من المؤلفين العرب فى العصور الوسطى : الجاحظ والخطيب البغــدادى ، وبديع الزمان الهمــذانى ، والصــفدى ، وابن العماد الحنبلى ، وآخرين • ومع ذلك فان هذه الدراسات تروى الحكاية نفسها ، بطرق تختلف من الناحية الشكلية • هذه الحكاية تأتى من منطلق رد الفعل والبحث • رد الفعل هو رد على مذاهب المستشرقين الذين زعموا أن أعمال هؤلاء المؤلفين لا تخضع لنظام محدد ، أو حافلة بالتكرار ، أو تفتقر الى الفنية بشكل عام • أما البحث فكان بحثا لمبادىء النظام ، والقوانين ، والأســاليب الفنية التى استخدمها هؤلاء المؤلفون فى خلق أعمالهم • وأعترف صراحة بأن الهدف من هذه الدراســات نشأ من رغبتى فى ابراز قيمة أعمال أولئك المؤلفين الذين لم ينالوا ما هم جديرون به من اهتمام ،ولم يقدروا حق قدرهم، نظرا لما كانوا يتميزون به من منزلة أدبية رفيعة أو مرتبة حضارية متميزة فى اطار الحضارة العربية الكلاسيكية ، والبحث قد جرى على خطين متوازيين يعالجان نوعين مختلفين من النصوص نستطيع أن نسمى النوع الأول ـ لافتقارنا الى تعريف أفضــل ـ « أدب

المسامرات » • ففى العصر الكلاسيكى ، كان أحد معانى كلمة « أدب » يعبر عن سلسلة نصوص مكتوبة معظمها يغلب عليه النثر ، ويأتى الشعر فى شكل مقطوعات قصيرة لأداء وظائف معينة • وتتميز هذه النصوص عادة بأنها قصيرة متكاملة فى ذاتها، وأنها الى جانب ما كانت تعكسه من قيم حضارية وفنية عامة ، وتؤدى وظيفتين هامتين فى التعليم والتسلية • النوع الثانى من النصوص هو معاجم التراجم • وبالرغم من أن هذين النوعين من النصوص قد يبدوان لأول وهلة مختلفين ، الا أنهما بالفعل يتشابهان فى عدة أمور كان ينبغى التركيز عليها ، فكلاهما ينقل معلومات هامة وقيما حضارية • وكلاهما يعتمد فى أحوال كثيرة على وحدات متكاملة كما يشتمل كلاهما على النثر غالبا وعلى الشعر أحيانا ، كما أنها لم تنل ما هى جديرة به من اهتمام نقاد الأدب ، بل لعلها لم تفهم الفهم الصحيح ، الذى يتناسب مع اهميتها ، ومكانة أصحابها •

هذان البحثان أيضا يسيران فى خطين متوازيين • وكما سيكتشف القارىء ، فان الدراسات نفسها مؤسسة كل منها على الدراسة السابقة فى احدى السلسلتين • فالفصول من الثانى الى الخامس تشكل احدى السلسلتين بينما تشكل الفصول من السادس الى الثامن السلسلة الثانية • وتقتضى الأمانة أن أشير الى أن الفصول : الثانى والثالث والرابع والسادس والسابع والثامن قد صدرت من قبل باللغة الانجليزية ما بين سنتى ١٩٧٧ و ١٩٨١ كما يلى :

(1977) «Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatib al-Baghdadi,» in «Studia Islamica, « XLVI» (1977), pp. 115 — 131.

الفصل السادس من الكتاب

(1979) « The Micropoetics of the Bukhala'anecdote, » in «Journal Asiatique,» CCLXVII (1979), pp. 309 — 317.

الفصل الثانى من الكتاب

(1980) «Dreams, the blind, and the semiotics of the biogr-

aphical notice,» in «Studia Islamica,» LI (1980) pp. 137 — 162.

الفصل السابع من الكتاب

(1980) «Humor and structure in two bukhala', ancedotes : al-Gahiz and al Khatib al-Baghdadi, » in « Arabica, » XXVII (1980), pp. 300 — 323.

الفصل الثالث من الكتاب

(1981) «Structure and Organization in a Monographic Adab Work : 'al — Tatfil' of al-Khatib al -Baghdadi,» in «Journal of Near Eastern Studies,» 40 (1981), pp. 227 — 245.

الفصل الرابع من الكتاب

(1981) «The Interrelationship of Onomastic Elements : Isms, Din-Names, and Kunyas in the Ninth Century A.H.,» in «Cahiers d'Onomastique Arabe,» 2 (1981), pp. 27 — 55.

الفصل الثامن من الكتاب

اما الفصل الأول ، وهو الفصـــل التمهيدى ، فقد كتبته خصيصا باللغة العربية ليتصدر هذه المجموعة من الدراسات· وبالرغم من انه كان بالامكان أن أضـــيف بعض الملاحظات الاضافية التى لم ترد فى النص الانجليزى ، الا أننى لم أفعل ذلك لأننى أردت أن اقدم الدراسات كما صدرت فى الأصل · فالتغييرات الوحيدة التى ادخلت على هذه الدراسات تشتمل على تصحيح لأشياء تم حذفها ، وقد أشرت الى هذه التغييرات باستخدام قوسين معقوفين · وقد سلكت هذا الطريق ليس لأسباب وثائقية فحسب بل ايضا لكى أجعل القارىء يشارك فى عملية الكشف عما فى هذه النصوص وكيفية سيرها وتطورها من دراسة الى اخرى ·

وعلى الرغم مما تشكله هذه الدراسات من اهمية للقارىء العربى ، الا أنها لسوء الحظ قد نشرت جميعا فى المجـــلات العلمية التى تصدر بالخارج ، ومن ثم فهى غير متاحة أو رائجة فى العالم العربى · لذلك شعرت أنه لكى تتحقق الفائدة

الأكبر من هذه الدراسات أنه من الأهمية بمكان أن أقوم بجمعها ونشرها باللغة العربية · خاصة وأن بعض هذه الدراسات قد انتشرت بصورة خاصة باللغة التى نشرت بها بين أيدى بعض السادة الاساتذة والمتخصصين فى القاهرة والعالم العربى بشكل عام · وقد لاقت هذه الدراسات قبولا واستحسانا كريمين ، وصلا الى حد محاكاتها · مما شجعنى على المغامرة بنشرها باللغة العربية حتى يتاح لعدد أكبر من القراء أن يقرأوها وأن انتفع بملاحظاتهم وآرائهم ·

وفى النهاية فاننى أود أن أعبر عن شكرى للاستاذ فاروق عبد الجليل الذى أعد الترجمة من اللغة الانجليزية · وقمت بمراجعتها وادخال بعض التغييرات أود أن أشكر الصديق الزميل الاستاذ الدكتور أحمد مرسى لاقتراحاته الأسلوبية على المقدمة والفصل الأول · كما أود أن أشكر ، وبشكل خاص ، صديقى الاستاذالشاعر محيى محمود لمساعدته وتشجيعه المستمرين لى ، لكى تخرج هذه الدراسات فى الثوب الذى يرضى عنه المثقفون · وأود أن أوجه الشكر أيضا للزملاء والأصدقاء الأعزاء فى مجلة « فصول » ـ وخصوصا الاستاذ الدكتور عز الدين اسماعيل والاستاذ الدكتور جابر عصفور ـ اللذين دائما رحبا بى ترحيبا كريما مدة اقامتى فى مصر · وأخيرا وليس آخرا ، أود أن أعبر عن شكرى العميق لزوجى الدكتور آلان دوجلاس الذى كان دائما بجانبى اثناء كل من هذه الدراسات · ولولا مساعداته المستمرة وصبره الدائم وتشجيعه لى فى ساعات التردد ، ما كان لهذه الدراسات أن تخرج فى هذا الشكل الذى أرجو أن يرضى عنه القراء الذين اعتز بهم وأتوجه اليهم أولا وأخيرا · لكننى ـ مع هذا كله ـ أتحمل وحدى المسئولية عن أية أخطاء · ولسوف يسعدنى أن أتلقى ملاحظات لأية تصحيحات أو حذف · واذا تحث هذه الدراسات القارىء على المناقشة والحوار فانها بذلك سوف تحقق أقصى تمنياتى بهدف نشرها ·

د· فدوى مالطى ـ دوجلاس

١٩٨٣

الفصـــل الأول

البنيوية والنص التراثى العربى

كما هو واضح من عنوان هذا الكتاب ، فان المنهج النقدى الغالب عليه هو البنيوية • وقد أصبحت البنيوية ، ومسألة تطبيقها ، موضوع عدد من الكتب ، والدراسات المتخصصة • وسوف لا نحاول أن نســهب كثيرا فى المسائل المرتبطة بهذا الموضوع فى فصل يعتبر بمثابة تمهيد للكتاب• فضلا عن ذلك ، فانني قد سعيت فى كل من الدراسات التى بين يدى القارىء ان افسر بوضوح الأساليب النقدية المعينة المستخدمة فيها •

ان هدفنا فى هذا الفصل هو أن نقوم بتقديم عرض لأحد المداخــل الرئيسية للمفاهيم التى تشكل الأساس للتحليلات البنيوية فى هذا الكتاب • وبناء على هذا فسوف نتعرف أولا على تفسير موجز لطبيعة البنيوية كنوع من التحليل ، مع منح الأولوية للأسباب التى تؤدى الى رؤية البنيوية كمنهج نقدى ملائم للنصوص العربية فى العصور الوسطى ، ومن ثم سوف نعالج عددا من الاعتراضات الشائعة على هذه المدرسة النقدية لكى يصبح موقفنا واضحا •

ولكننا قبل أن نستطرد فى الموضوع نتساءل أولا ، ما هى البنيوية ؟ فى محاولة الرد على هذا السؤال نجد اننا فى الحقيقة لا نملك نوعا واحدا فقط من البنيوية ، بل نجد أن المناهج البنيوية كلها تشترك فى خاصية يمكن

وفقا لها اعتبار كل هذه المناهج منهجا بنيويا • فالبنيوية تتكون من مجموعة من أنظمة التفكير التى تتقابل عند نقطة معينة ولعل أفضل وصف أطلق على العملية البنيوية بشـــكل عام هو ذلك الذى قدمه رولان بارت (Roland Barthes) يقول بارت . « ان البنيوية تمثل عملية ذات جزءين الجزء الأول منها هو التشـــريح (dissection) والثـــانى هو الربط (articulation) (١) » •

ونحن عندما نقول التشريح ، فاننا نعنى بهذا عملية الاكتشـــاف لبناءات النص الأساسية • أما الربط فهو يمثل اعادة/توحيد هذه البناءات على نموذج للنص أو شكل مواز له • ويمكننا ، من ثم ، أن نرى فى هذا النموذج الموازى تفاعل البناءات فى النص بكامله • وبناء على ذلك ، النص بكامله • وما يعنيه مفهوم البناء سوف يتضح بشكل أفضل كثيرا فى الدراسات التالية • وان كان الأمر قد أصبح واضحا ان البنيوية ليست هى مجرد تحليل للنص فى قطع متفرقة •

اما كلمة النص التراثى التى جاءت فى عنوان الكتاب ، فهى تشـــير وبصـــورة خاصة الى نوعين معينين من النصوص التراثية ، هما أدب المسامرات والترجمة • وفى الحقيقة فان البنيوية تتفق بشكل مثالى مع المسائل الأدبية الموجودة فى هذين النوعين من النصوص وكما لاحظنا فى المقدمة ، فان السمة الشائعة الموجودة فى هذين النوعين هى انها نصوص قصيرة ، قد تكون نوادر أو مقطوعات شعرية ، أو حكايات أو مجرد أخبار تروى •••• الخ • وكثير من هذه النصوص القصيرة ، كالحكايات مثلا ، يمكن أن توجد فى أحد كتب أدب المسامرات أو فى كتب التراجم ، كما أن هذه الوحدات النصية تظهر فى النصوص على طرائق مختلفة • فهى من ناحية يمكن أن توجد فى الترجمات المنفردة فى كتب التراجم ، ومن ناحية أخرى ، يمكن أن توجد فى الأجزاء المتنوعة فى كتب الأدب •

والمعالجة النقدية لكلا النوعين من النصوص تعد مسألة معقدة لعدة أسباب • أولا اننا لا نملك بين أيدينا مادة نقدية متوافرة من العصـــور الوسطى يمكن أن تقدم نسقا يتيح لنا الفرصة للقيام بتحليل شامل ونسقى

---

1) Richard and Fernande De George « The Structuralists from Marx to Lévi — Strauss» (New York : Anchor, 1977).

ص ١٤٨ ـ ١٥٤ •

لهذه النصوص المركبة ، أو يوجه نفسه الى الأسئلة التى قد يطرقها الناقد المعاصر • ثانيا ، أن النقد الاستشراقى نظر الى هذه الكتب باعتبارها أعمالا تخلو من الوحدة وتفتقر الى النظام • وقد يرجع هذا الرأى ببساطة الى أن شكلها وترتيبها يختلفان عن الرؤية الغربية للعمل الأدبى • وبناء على هذا ، فان النقد الأدبى التقليدى فى الغرب يبدو عاجزا ازاء الاعمال التى لها هذه الصفة ، اذ أنه من المستحيل ، على سبيل المثال ادخالها فى التقسيمات التقليدية الارسطوطالية • ومرجع هذه الأسباب يعود الى الندرة النسبية لمحاولات تحليل هذه الاعمال وفقا لأسلوب منظم ، سواء فى الغرب أو البلاد العربية •

أما بالنسبة للبنيوية فهى تمثل نسقا يكشف عن البناءات ـ أى مبادىء النظام ـ المتضمنة فى صلب النص • وهذا بدوره يؤدى الى تناسب المنهج فى مجال تحليل نصوص أدبية لم تفهم (أو بالأحرى أسيىء فهمها) ، ذلك لأن مبادىء نظامها لم تكن ظاهرة أو مألوفة ، ومع ذلك فملاءمة النسق البنيوى لنقد النص العربى التراثى ليست مسألة عشوائية اذ يختلف هذا المنهج عن المناهج الأخرى الحديثة فى الغرب فى أن مصادره كانت مستمدة من مجالات تناولت نصوصا ومواد خارج نطاق التراث الأدبى الغربى التقليدى أو العريق • واذا نظرنا الى الأصول التى يعتمد عليها هذا المنهج اساسا نجد أنها توجد فى الألسنية وفى دراسة الأدب الشعبى والأساطير ، كما أنها تشتمل على اثنوجرافية الحضارات غير الغربية فيستطيع المرء أن يقول تقريبا ان البنيوية قد تشكلت من خلال احتكاك التراث العلمى الغربى العريق بمظاهر حضارية أو ثقافية خارج هذا التراث وبجانب هذا فان البنيوية تبدو كذلك ، من بين كل المدارس الأدبية النقدية الغربية أنها المدرسة التى تتفق بشكل أكثر ملاءمة مع دراسة الأدب العربى الكلاسيكى •

أما بالنسبة للاعتراضات الشائعة على البنيوية فقد اقتصرت على ذكر ستة منها فقط ، وهذه الاعتراضات قد تكون مترابطة مع بعضها البعض أو أنه من الممكن أن تتشعب الى قضايا ثانوية أخرى ، هذا فضلا عما يمكن أن يطرحه المرء للمناقشة من اعتراضات أخرى • ومع كل هذا فان هذه الاعتراضات الستة تشكل بطريقة أكثر نموذجية المعارضات والاعتقادات الخاطئة المرتبطة بالبنيوية ، والتى تنتشر بين نقاد الأدب فى كل من البلاد العربية والغرب •

هذه الاعتراضات الستة على البنيوية تنحصر فيما يلى :

١ ــ أن البنيوية لم تعد شيئا يساير العصر أو أنها ليست أحدث المدارس النقدية فى الأدب وقد فات وقتها :

وهذا الاعتراض شائع فى الولايات المتحدة اكثر من شيوعه فى البلاد العربية أو فرنسا ــ على سبيل المثال ٠

وردا على هذا الاعتراض نقول ، ان عدم مسايرة العصر هو أمر لا يجب ان يكون له علاقة بالمدارس النقدية ، بمعنى انه يجب على الناقد الا يجرى وراء موضة معينة لأنها جديدة أو قديمة ، بل كل ما عليه فقط هو أن يستخدم المناهج التى تؤدى الى نتائج ثابتة فى فهم النص الأدبى ٠

ثانيا ، أن ما يفترضه هؤلاء المعترضون ليس صحيحا تماما فى حد ذاته ، بل ان السيميائية التى مثلت جزءا من البنيوية منذ بدات هذه المدرسة مازالت تحظى بمكانة لها قيمتها وشهرتها بين الجمهور العام ، ومن ثم مازال الصحفيون والمعلقون يتحدثون عنها بمعنى انها مازالت « موضة » ٠

وهذا الاعتراض يشير بالفعل الى مدارس ما بعد البنيوية (post-structuralist) والاهتمام الذى تتمتع به ، كالمدرسة المسماة « البناء المناقض » (deconstruction) على سبيل المثال ٠ لكن كلمة « ما بعد » تعتبر كلمة مضللة تماما ، ذلك أن رواد ما بعد البنيوية مثل دريدا (Derrida) أو فوكو (Foucault) يشكلون بالفعل نوعا مختلفا من البنيوية مازالت موضع نقاش حتى الآن ٠ ونستطيع أن نرى أن « ما بعد البنيوية » لا تفهم الا فى سياق البنيوية نفسها ، خصوصا اذا ما تفحصنا سمة من سماتها الخاصة ، وهى الاتجاه الى رؤية الدال دون المدلول ٠

واذا كانت كلمة « البنيوية » اقل « عصرية » فهذا يرجع الى انها اقل حداثة لكن فروعها الرئيسية تتطور بشكل مستمر وتطبق فى مجالات كثيرة ٠

٢ ــ ان التحليل البنيوى للنص الأدبى يشبه وضع جناح الفراشة تحت الميكروسكوب ٠ فيضيع النص الأدبى كلا من جماله وكماله :

وهذا الاعتراض مؤسس على افتراض خاطىء عن طبيعة النقد الأدبى ٠ فاى نوع من أنواع النقد الأدبى ليس فى قدرته الى حد ما أن

يخفى جمال هدفه وهو النص • فهذا الجمال يعتبر دائما موضع الاعجاب الجمالى من خلال قراءة النص • فالناقد ليس من مهمته أن يقلد أو يظهر فقط جمال النص أو حتى أن يعكسه ، بل هو يحاول أن يفسره • وبذلك يعمل الناقد على خلق المعرفة وليس الجمال ، لأن الاســتجابة الجمالية الانطباعية تمثل رأيا فنيا ولا تمثل نقدا •

ولا يعنى هذا بالطبع أن الناقد لا يجب عليه أن يكتب بأسلوب جيد ، انما يعنى أن النص النقدى الذى يحتل فيه الأسلوب المكانة الأولى — ولكنه يحتوى على أخطاء أساسية فى النقد — هو نص نقدى سيىء ، ومن ثم فمقارنة الناقد بالعالم هى بالفعل مقارنة ســليمة اذ أن أهداف الاثنين تتشابه الى حد كبير •

وبالنسبة لهذا الاعتراض ، هناك نقطة أخرى قد تكون صحيحة ، هى أن وضع النص تحت الميكروسكوب يساعد الناقد على فهم كيفية أداء النص بأكمله — لوظيفته وأسباب جماله • ويؤمن النقاد البنيويون بنجاح هذا المنهج ، ايمانا لا يزعزعه شك • فاذا عدنا الى القياس على الفراشة ، فان وضعها تحت الميكروسكوب ربما كان أمرا ضروريا لرؤية دقة بنائها البارعة التى لا تظهر عناصر الجمال فيها للعين المجردة •

ولعلنا نتذكر هنا أن المعنى الأساسى للبنيوية يعنى ان النشــــاط البنيوى لا يكمن فى فرز القطع القصيرة وفحصــــها بل يتركز فى اظهار الطرائق التى تؤدى من خلالها بناءات النص وظيفتها — مع بعضها البعض — لايجاد النص الكامل •

٣ — البنيوية تعالج الأعمال الأدبية كأنها مؤسسة كلها على نفس النماذج البسيطة ، وبذلك يبدو العمل الجيد على المســتوى نفسه كالعمل السيىء • فأين جمـــال العمـــل الأدبى وفنيته ؟ وأين فرديته بين أشباهه ؟

من الواضح ان البنيوية تسعى الى تحديد أشكال متكررة فى الأعمال الأدبية واذا تواجدت هذه الاشكال المتكررة بالفعل ، فمن الواضح أيضا أنه يجب علينا أن نفهمها لكى نفهم الأعمال نفسها • وليس هناك منهج أكثر ملاءمة من البنيوية للتحقق من مدى اعتماد الأعمـــال المختلفة على أشكال متشابهة •

وهناك نقطة ثانية ، وهى أن البنيوية تدرس النماذج على مستويات عديدة للنص ، وبعضها ، كالأسلوبية ، مرتبطة ارتباطا أساسيا بالمهارة

الفنية للكاتب · وبالاضافة الى هذا ، أن الناقد البنيوى عندما يفحص الاشكال المشتركة ما بين العمل الفنى فوق العادى والعمل الروائى الأكثر بساطة فان عملية فرز الاشكال نفسها تساعده على فهم العمل الفنى فوق العادى ، من حيث استعراضه لهذه النماذج والاشكال الأساسية ومعالجته لها وتحويله اياها ·

٤ ـ من الواجب درس الأدب باستخدام مبادىء الأدب نفسه · ويجب على النقد الأدبى أن يكون موضوعا مستقلا · ولذلك ، تخطىء البنيوية بأخذها أساليب من مجالات أخرى كالألسنية التى هى بالتالى غيرملائمة للأدب :

ونستطيع أن نفند هذا الاعتراض على مستويات عديدة · أولا ، كما لاحظنا آنفا ، أن الشىء المميز المهم فى منهج النقد الأدبى هو افادته العلمية · فالأمر بأن عملية النقد من خلال استخدام مجالات أخرى قد تدمر فكرة استقلال الأدب أو استقلال النقد الأدبى لا يمثل ردا فى حد ذاته ·

ثانيا ، يجب أن يتذكر المرء أيضا أن العلاقة بين النقد الأدبى والأدب هى علاقة ما بين منهج دراسى وموضوع الدراسة · فليس ضروريا أن يتوقف استقلال أحدهما على استقلال الآخر ·

ويقوم هذا الاعتراض بأكمله على تمييز اعتباطى · فالمناهج التى تشكل جزءا من مجال ما وتعتبر بالتالى خارج مجال آخر ، تتطور زمنيا مع تطور المجالات نفسها ، ويضاف الى ذلك أن الحدود التى تحدد مجالا ما (وما هو خارج هذا المجال) هى نفسها حدود اعتباطية · ونحن اذا أخذنا بالمفهوم الفرنسى المعاصر « علوم اللغة (Sciences du langage) ـ على سبيل المثال ـ بدلا من أن نتكلم عن الأدب من ناحية والألسنية من ناحية أخرى ، فعندئذ لن تكون الألسنية مجالا دخيلا ، بل فرعا مختلفا لنفس المجال · وبالفعل ، فان مفهوم تحديد المجال هو نفسه متوقف على المناهج المستخدمة فى هذا المجال · ومن الواجب أن نتذكر أن الأداة التى يتخذها العلم وسيلة للاكتشاف ، هو المنهج العلمى ذاته وليس مجرد عبارات يتم بها تحديد هوية الموضوع · وتعتبر عملية وضع أداة البحث فى مكانة أدنى من تعريف الموضوع عملية غير سليمة ·

وعلى كل ، فان استعارة المناهج من موضوع آخر لا يعنى بالضرورة استقلال ذلك الموضوع · واذا كانت المادة التى تمثل موضع الدراسة فى مجال معين متميزة بشكل كاف ، فان استقلال هذا المجال سوف يستمر ·

لكن ، اذا كان هدف الاعتراض هو التعبير عن فكرة أنه حين تستعار مفاهيم أو مناهج من مجال آخر فمن الضرورى أن يوحد الناقد بينها وبين العلم المكتسب فى المجال المستعار منه فان هذا يعد أمرا سليما · وفى نفس الوقت لا يعتبر اطلاقا ردا على استخدام البنيوية لمناهج من الألسنية أو علم الانسان أو حتى أى مجال آخر · فان أعظم النقاد البنيويين ـ مثل رولان بارت(Roland Barthes) وتزيفتان تودوروف(Tzvetan Todorov) قد تأسسوا على علم شامل للنقد الأدبى التقليدى ونستطيع أن نشير الى أن المجالات الأكثر نشاطا أو ديناميكية فى أى عصر هى التى كانت الأكثر استعدادا للاستعارة من مجالات أخرى ·

٥ ـ أن البنيوية تعزل العمل الأدبى عن بيئته الكاملة ، أى عن تراثه الأدبى ، وحياة مؤلفه ، والمجتمع الذى ألف به والمنعكس فى العمل نفسه :

بالنسبة لهذا الاعتراض ، يجب علينا ان نقول قبل كل شـــىء اننا نستطيع بالفعل توجيه هذا الاعتراض ذاته لكل المدارس النقدية التى تبدأ تحليلها من النص نفسه ، بمعنى أننا اذن نوجه هذا الاعتراض لكل مدارس النقد الحديث (New Criticism) ، وليس فقط للمنهج البنيوى ·

ولكن بالرغم من ذلك ، نقول ان البنيوية لا ترفض علاقة النص ببيئته، **انما المسألة هى مسألة الأولوية النقدية ، أى من أين نبتدىء التحليل ؟** واذا افترضنا أن التحليل يبتدىء بالنص نفسه ، يمكننا بالتالى أن نتناول مسألة علاقة النص ببيئته ، بمعنى أن دراسة سياق العمل الأدبى من وجهة نظرنا يعقب تحليل النص نفسه ، وبما أن الأعمال الأدبية هى ظواهـــر معقدة ، لذلك يجب فهم العناصر المتفرقة فيها ـ كتلميح سياسى ، مثلا ـ فى سياق بناء العمل بأكمله ، لكى يؤدى المعنى السياسى المحض ·

ومن ثم فان فهما بنيويا للعمل الأدبى يسهل فهم الخصائص السياسية أو الاجتماعية ، خصوصا الخصائص الموجودة ضـــمنيا وبطريق غير مباشر · ولكى يفهم الناقد القوانين والبناءات فى النص فهما تاما فينبغى بالطبع أن تكون لديه معرفة بسياقى النص الأدبى والاجتماعى · ومع **ذلك فهو يكون مضطرا للبدء بفرز النماذج فىالنص أولا·** ويمكننا عند اتمام هذه العملية ان نتساءل عن المغزى الاجتماعى لهذه النماذج ، أو أن نقارنها بنماذج نصوص أخرى أو حتى بالظواهر الثقافية بشكل عام · ومن هنا ، فان البنيوية ليست عدوة تحليل النص فى بيئته ·

٦ ـ يمثل تطبيق البنيوية على النصوص التراثية مفارقة تاريخية ، فضلا من أنها تكون من حضارة أخرى :

يشير هذا الاعتراض الى عدم استخدام البنيوية فى تحليل النصوص العربية من القرون الوسطى لأنها تمثل انتاجا فكريا لحضارة مختلفة وفى عصر أيضا مختلف • وبناء على ذلك فان مفاهيمها لا تتفق مع النص الذى تحاول ان تصفه •

ونقول ان هناك ردا أساسيا على هذا الاعتراض ، هو أنه اذا كان المنهج صحيحا أو سليما من حيث طبيعته الفكرية فهو حينئذ يكون صالحا للتعامل على أساسه مع نصوص من عصور مختلفة •

صحيح أن الحجة الخاصة بالمفارقة التاريخية لها جاذبيتها ، لكنها مضللة ، اذ هى مؤسسة بالفعل على افتراض خاطىء • وهذا الافتراض يدعى ضرورة التشابه فى البناء الشكلى ما بين منهج التحليل وموضوع التحليل • ولكن تطور النقد الأدبى فى الحقيقة لن يكون شيئا ممكنا اطلاقا لو انحصر هذا النقد بالوسائل الشائعة فى زمن الأعمال الأدبية نفسها فقط •

أن أى ناقد للأدب العربى ، حتى أكثرهم تقليدية ، لا يستطيع أن يوافق على هذا • فان مؤلفى البلاغة والنقد فى العصور الوسطى قد استخدموا أساليب فى تحليلهم للشعر الجاهلى هى بالتأكيد أساليب لم يكن يعرفها الشاعر الجاهلى ذاته • فضلا عن ذلك فان المجتمع الذى عاش فيه هؤلاء المؤلفون كان يختلف اختلافا تاما عن مجتمع الجاهلية •

وفيما يتعلق بالبنيوية كمنهج صادر عن تراث آخر فقد أشرنا آنفا الى أن البنيوية قد نبعت جزئيا من خلال احتكاك الثقافة الغربية بالحضارات غير الغربية •

وأخيرا ، انه لفى استطاعتنا بالفعل ان نطيل الكلام عن هذه الاعتراضات لكننا ـ عوضا عن ذلك ـ سوف نستشهد بالمثل العربى : « لا يعرف السيف الا بالقطع » ، وعليه فاننا ندعو القارىء الى الاطلاع على التحليلات التى وردت فى الكتاب •

الفصـــل الثانى

المنظومات القصيرة فى حكاية البخلاء(*)

فى مقالته ذات العنوان البارع « من أين نبدأ ؟ » يضع رولان بارت (Roland Barthes) أمامنا مشكلة يواجهها الناقد الذى يرغب فى تحليل « كتاب البخلاء » للجاحظ : «فى مواجهة الظاهرة النصية ، يشعر الانسان بما يحويها من ثراء وطبيعة(وهما سببان كافيان لتقديس هذا النص) ، كيف يمكن للانسان أن يحدد موقعا ، ويجذب الخيط الأول ، ويفصل القوانين (codes) الأولى ؟ »[1] ان الغرض من هذه المقالة ، هو الاجابة على هذا السؤال ، ووضع خطة لمنهج يمكن تطبيقه فى تحليل « البخلاء » للجاحظ ·

ان هذا المنهج يتضمن فى محتواه مناقشة لـ « البخلاء » أو حكايات البخل فى « كتاب البخلاء » ، وهو نص يضم ما يقرب من مائتين وأربعين

(*) هناك نسخة سابقة من هذه الدراسة تم القاؤها فى المؤتمر ١٨٦ للجمعيـة الشرقية الأمريكية فى فيلادلفيا ، بنسلفانيا ، فى مارس ١٩٧٦ · وهناك نسخة موسعة من هذه المـادة سوف تتضمنها دراسة أكبر عن « البخلاء » وهى رهن الاعـداد الآن تحت الطبع
Fedwa Malti-Douglas, «Structures of Avarice : the Bukhala in Medieval Arabic Literature» (Leiden : E. J. Brill,

(1) Roland Barthes, «Par où commencer» in «Nouveaux Essais Critiques» (Paris : Editions du Seuil, 1972). ص ١٤٦.

حكاية من هذه الحكايات(٢) · أما الفصل الأخير من هذا النص « أطراف من علم العرب فى الطعام » فاننى لا أعتبره جزءا منه وعلى الرغم من أننى قد قمت بمناقشة هذه المسألة فى موضع آخر(٣) ، الا أنه يمكن القول هنا بأن هناك قطعتين فى هذا الفصل وكذلك شكله ومضمونه تدعوان الى ادراجه فى عمل آخر · وموقفى من هذه المسألة مشـــابه لموقف تشـــارل بيلا Charles Pellat (٤) وان لم يكن متطابقا معه تماما ·

وحتى يتحقق الغرض من هذه الدراســـة ، فقد تم تعريف حـــكاية « البخلاء » على أنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تجسم فعلا أو حادثا ما يبين أن شخصا أو أشخاصا ، أو جماعة أو طبقة من الناس سواء لهم الصفة التاريخية أم لا ، يتصفون بصفة البخل · ولقد تم وضع الحكايات بناء على معايير أدبية محضة وليست فى حاجة الى أن تتطابق دائما مع كل التقســيمات أو العلامات التى وردت بالنص · لذلك فان الوحدات السردية التى تختلف فى أطوالها قد أدرجت بناء على هذا ·

يصنف التعريف الســالف حكايات البخلاء باعتبارها مجموعة من الوحدات الأدبية التى برغم اختلافها من حيث الشكل أو التنظيم(٥) ، الا

---

(٢) النسخة تم الاستعانة بها هى كتاب الجاحظ ، « كتاب البخلاء » بحقيق طه الحاجرى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧١) . أما العدد الدقيق للحكايات فهو محكوم بثلاث أو أربع حالات هامشية . فحكايات البخلاء فقط كما تحددت فى هـذه الدراسة هى التى يتضمنها ذلك العدد ، أما بعض الحكايات الأخرى ، كتلك التى ورد الكثير منها فى الجزء الخاص ب « قصـة الحارثى » فلم يؤخذ بها فى الاعتبـار . وبالنسبة لحياة وأعمال الجـاحظ ، انظر الدراسات المميزة التى قام بها تشارل بيلا Charles Pellat وبصفة خاصـة

«Le Milieu basrien et la formation de Gahiz » (Paris : Adrien-Maisonneuve, 1953 » ; è Gahiziana III : Essai, d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne, «Arabica,» III (1956), ص ١٤٧ ـ ١٨٠

أنظر أيضا طه الحاجرى ، « الجـاحظ ، حياته وآثاره » (القـاهرة : دار المعـارف ، ١٩٦٢) .

(٣) Fedwa Malti-Douglas, «The Bukhala, Work in Medieval Arabic literature» Ph.D. Dissertation, U.C.L.A, 1977, ص ٧٥ ـ ٧٩ (الفصل الثالث (Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

(٤) Charles Pellat, «Gahiziana II : le dernier chapitre des Avares de Gahiz,» «Arabica,» II (1955), ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣

(٥) للتفرقة بين البناء والتنظيم ارجع الى Jean Pouillon استشهد بها ونوقشت فى Jean-Marie Auzias, «Clefs pour le structuralisme» (Paris : Seghers, 1975) ص ١٤ ـ ١٥

انها جميعا تعتمد على الأحداث التى مهما يكن تنوعها فهى تقوم على اساس واحد مشترك ، هو انها جميعا تمثل صفة « البخل » أو طبيعة الشخص « البخيل » وبهذا فهى تشكل كيانا واحدا وتناولها فقط ككيان واحد هو الذى سوف يسمح بالقيام بعملية التحليل لطبيعة وبناء ركنها الأساسى كحكايات للبخلاء(٦) ·

ولتحليل هذه الوحدات السردية ، فان وسيلتنا فى ذلك سوف تعتمد على استخدام المنظومات الصـــغيرة فى مجال الرواية ، كما تطورت على يدى المدرسة البنيوية للنقد الأدبى ، والتى تتضمن فصل الأبنية الروائية الأساسية ، فالقيام بفصل الحكاية والعمل على فحصــــها فى ضوء هذه الوسائل التكنيكية النقدية سوف يتيح لنا آن نتطرق الى أبعد من مجرد المسائل البلاغية من ناحية ، أو مجرد التقديرات الذاتية من ناحية أخرى، كما انه يتجاوز الوصف الشكلى للنص ، فان هذه المنظومات سوف توفر لنا الأداة التى تجعلنا نصل الى مناقشة اكثر نسقية لهذا العمل ومثمرة بقدر اكبر · وطبقا لما هو متوقع ، فان هذه العملية تستلزم القيام باختيار وتكييف الأساليب المنهجية القائمة وفقا للصفات الخاصة بالنص الموجود بين أيدينا ·

ان النسق الذى وضعه فلاديمير بروب (Vladimir Propp) وطوره فى « مورفولوجية الحكاية الشعبية » (Morphologie du conte) من أجل الحكاية الشعبية والذى قام الكتاب البنيويون بتعديله فيما بعد ، يعد ذا اهمية خاصة فى هذا الشأن · ففى عملية اسهم بها بروب اسهاما رئيسيا فى ادخال النسقية فى عملية الوصف قام بتطوير مفهوم الوظيفة بتعريفها على انها فعل لشخصية ما ، على ضوء أهميتها بالنسبة للكشف عن السرد الروائى · ولقد لاحظ بروب أنه فى هذه الحكايات على الرغم من تغير أسماء وخواص الشخصيات الا أن الوظائف لم تتغير · لذلك فقد تقدم خطوة أخرى وقام بفصل الفعل عن الشخصية التى تقوم بهذا الفعل · أى بعبارة أخرى ، ان الوظيفة تمثل الفعل بعد تجريده من الشخص الذى يقوم به · وعلى كل فمادامت الوظيفة تمثل فعلا ما من وجهة علاقته

---

(٦) فيما يتعلق باهمية الكيان الواحد بالنسبة لعملية التحليل انظر :
Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven : Yale University Press, 1975), ص ٩٤
Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, Mouton, 1969), ص ١١

بالكشف عن القصة ، اذن ، فهى تمثل حقيقة ما يمكن تسميته بالمغزى الذى يحمله فعل ما فى سياقه الروائى · وطبقا لما لاحظه بروب ، أن الافعال المتماثلة يمكن أن يكون لها دلالات مختلفة ، والعكس صحيح · وبهذا فان النص الروائى يمكن أخذه على أنه عبارة عن سلسلة من الوظائف(٧) ·

أما كلود بريمون (Claude Bremond) فى كتابه « منطق السرد » (Logique du récit) فانه وبشكل مقنع تماما يعيد تعريف الوظيفة التى قال بها بروب · فهو بملاحظته ان المحرك للوظيفة أو الضحية يساعد بهذا فى اعطاء الفعل مغزاه ، فانه يعرض لنا الوظيفة باعتبارها علاقة بين الفاعل والفعل · وبهذا يصبح البناء الخاص بالسرد الروائى عبارة عن سلسلة من الادوار(٨) ، والدور بفهمه على انه هو الشخص المحدد بالفعل الذى يؤديه أو يخضع له أو يكون أقرب بطبيعته لأن يؤديه · و « البخيل » بالطبع ، هو شخص يمكن تعريفه بهذا الشكل ·

وأخيرا ، يجىء تزيفتان تودوروف (Tzvetan Todorov) فى كتابه « ابجديات الديكاميرون » (Grammaire du Décaméron) ليميز ثلاثة مظاهر عامة يتصف بها النص الروائى ، فهو متطور فى معانى الكلمات Sémantique أى أنه الجانب الذى يعرضـــه أو يستثيره النص ، ونحوى من حيث تركيب الكلام Syntaxique أى المزج بين الوحدات فى النص وعلاقة أحدها بالآخر ، وبلاغى Verbal فى أنه يقدم الجمل والعبارات الفعلية التى تنقل النص(٩) · والتحليل الذى أقوم به سوف يعنى أساسا بالجانبين اللذين يتعلقان بمعانى الكلام وتراكيبه كما وصفها تودوروف أما الجانب الذى يتعلق بالناحية البلاغية فقد ابتعدنا عنه ·

---

(٧) Vladimir Propp, «Morphologie du conte» ترجمة مارجريت ديريدا (Marguerite Derrida) ولقـد تم اسـتخدام الترجمـة لأنهـا تعتمـد على الطبعة الثانية الروسيه المصححة (لننجراد ، ١٩٦٩)

Vladimir Propp, «Morphologie du conte» (Paris : Editions du seuil, 1970).

Vladimir Propp, «Study of the Folktale : Structure and History,» «Dispositio,» I (1976), للمقـارنة : ص ٢٩١

(٨) Claude Bremond, « Logique du récit » (Paris : Editions du Seuil, 1973). ص ١٣٢ — ١٣٣

(٩) Scholes» Structuralism ص ١٨ Todorov, «Grammaire» ص ١١٢

لقد قام النقاد الثلاثة باستخدام التحليل البنائي لكى يبينوا ســمة الهوية الوظيفية والشكلية للنصــوص داخل كيان ما · ولكى نطبق هذا المدخل على مقتضيات « كتاب البخلاء » سوف يكون من الضرورى ملاحظة أن حكاية « البخلاء » كحكاية لا تعرض سوى حادث واحد فقط أو سلسلة من الأحداث · ولذلك فهى بدلا من أن تكون سلسلة من الوظائف فانها كثيرا ما تتضمن وظيفة واحدة فقط أو تصل فى أقصاها الى وظيفتين(١٠) ·

وفى الواقع فان التحليل الوظيفى قد كشف عن وجود بناءات تشكيلية متكررة ، سمحت بالتعرف على حكايات الجاحظ وتصــنيفها الى فئات وظيفية · أهم هذه الحكايات وتبلغ سبعين حكاية تمثل حوالى ثلاثين فى المائة من المجموع الكلى سوف نطلق عليها اسم فئة « الشىء » (Object)

وهناك مثالان يوضحان هذه الفئة(١١)

١ ــ وكان اذا أفرغ من أكل الرأس عمد الى القحف والى اللحيين فوضعه بقرب بيوت النمل والذر ، فاذا اجتمعن فيه أخذه فنفضه فى طست فيها ماء ، فلا يزال يعيد ذلك من تلك المواضع ، حتى يقلع أصل النمل والذر من داره ، فاذا فرغ من ذلك ألقاه فى الحطب ، ليوقد به ســائر الحطب(١٢) ·

٢ ــ ناس من المراوزة لبسوا الخفاف فى ستة الأشــهر التى لا ينزعون فيها خفافهم ، يمشون على صدور أقدامهم ثلاثة أشهر ، وعلى أعقاب أرجلهم ثلاثة أشهر حتى يكون كأنهم لم يلبسوا خفافهم الا ثلاثة أشهر مخافة أن تنجرد نعال خفافهم أو تنقب(١٣) وفى الوقت الذى تبدو فيه هاتان

---

(١٠) بتعريف المصطلحات الـ Saussurian يستطيع الانسان أن يقول ان مورفولوجيات الحكايات قد أسهمت فى جعل التحليل البنائى يأخذ الشكل الاستبدالى فى أغلب الأحيان أكثر مما يأخذ الشكل الركنى · انظر جيرار جينيت Gérard Genette, «Structuralisme et critique littéraire,» in Gérard Genette, «Figures I» (Paris : Editions du Seuil, 1966), ص ١٥٤

(١١) اننى بدلا من نقل كامل لكل الحكايات سيكون بالغ الطول ، قمت بنقل بعض النصوص من أجل الدقة السردية ودقة التركيب اللغوى والمعانى بقدر الامكان وليست الدقة البلاغية بطبيعة الحال ·

(١٢) الجاحظ « البخــلاء » ص ١٩٨ ·

(١٣) الجاحظ « البخــلاء » ص ٢٨ ·

الحكايتان مختلفتين من حيث الشكل ، فان طبيعتيهما من الناحية الوظيفية متطابقتان ، فكلتاهما تعرضان لنفس الفعل ، وبالتالى لنفس الوظيفة · ويمكن القول ان كلا منهما تستخدم أو تنبذ استخدام شىء ما بطريقة غير عادية أو بالغة العناية فى محاولة لانقاذ أو لتوفير هذا الشىء · وفى كلتا الحالتين كذلك فان هذه العملية الاقتصادية لا تتضمن الانكار لشـــخص آخر ·

وعلى كل ، فلا الشـــكل الذى اتخذته الحكايات يحتـــاج الى ذلك الوضوح ، ولا الوظيفة تم فصـــلها بجلاء فى النص ، بمثل ما حدث فى الحكايتين السالفتين · **وفى الفصل الخاص بالمسجديين روى أحد المشايخ الحكاية التالية :**

« اشتكيت أياما صدرى من سعال كان أصابنى فأمرنى قوم بالفانيذ السكرى وأشار على آخرون بالخزيرة تتخذ من النشاشتج والسكر ودهن اللوز وأشباه ذلك · فاستثقلت المؤنة وكرهت الكلفة ورجوت العافية · فبينا أنا أدافع الأيام اذ قال لى بعض الموفقين : عليك بماء النخالة ، فاحسه حارا · فحسرت ، فاذا هو طيب جدا واذا هو يعصم · فماجعت ولا اشتهيت الغداء فى ذلك اليوم الى المظهر · ثم ما فرغت من غدائى وغسل يدى حتى قاربت العصر · فلما قرب وقت غدائى من وقت عشائى ، طويت العشاء وعرفت قصدى ·

فقلت للعجوز : لم لا تطبخين لعيالنا فى كل غداة نخالة ؟ فان ماءها جلاء للصدر وقوتها غذاء وعصمة ثم تجففين بعد النخالة · فتعود كما كانت فتبيعينه اذا اجتمع بمثل الثمن ونكون قد ربحنا فضل ما بين الحالين· **قالت :** أرجو أن يكون الله قد جمع لك بهذا السعال مصالح كثيرة ، لما فتح الله لك بهذه النخالة التى فيها صلاح بدنك وصلاح معاشك ·

وما اشك ان تلك المشورة كانت من التوفيق ·

قال القوم : صـــدقت · مثل هذا يكتســـب بالرأى ، ولا يكون الا سماويا(١٤) ·

وليســـت هناك حاجة للقول ، بانه على الرغم من جوانب التعقيد والتكرار فى عملية السرد فان البناء الأساسى هو نفسه ذات البناء الخاص

---

(١٤) الجاحظ « البخـلاء » ص ٣١ ـ ٣٢ ·

بالحكايتين السابقتين ، استخدام شيء ما بطريقة غير عادية في محاولة لتوفيره .

الأكثر من ذلك أن فعل تعريف الوظيفة ليس في حاجة لأن يحدث فعلا في الحكاية بل يمكن أن يتم نظريا . **فقد رأى أبو أحمد الحزامي الجاحظ وهو يرتدي معطفا في أحد الأيام الباردة من شهر اكتوبر . وتقول الحكاية :**

« وأنه رآني مرة في تشرين الأول ، وقد بكر البرد شيئا ، فلبست كساء لي قوصيا خفيفا ، قد نيل منه .

فقال لي : ما اقبح السرف بالعاقل وأسمج الجهل بالحكيم . ما ظننت أن اهمال النفس وسوء السياسة بلغ بك ما أرى .

قلت : وأي شيء انكرت منا مذ اليوم وما كان هذا قولك فينا بالأمس ؟

فقال : لبسك هذا الكساء قبل أوانه . قلت قد حدث من البرد بمقداره . ولو كان هذا البرد الحادث في تموز وآب لكان ابانا لهذه الكساء

قال : ان كان ذلك كذلك فاجعل بدل هذه المبطنة جبة محشوة ، فانها تقوم هذا المقام وتكون قد خرجت من الخطأ . فاما لبس الصوف اليوم ، فهو غير جائز .

قلت : ولم ؟

قال : لأن غبار آخر الصيف يتداخله ويسكن في خلله فاذا أمطر الناس وندي الهواء وابتل كل شيء ابتل ذلك الغبار . وانما الغبار تراب ، الا انه لباب التراب ، وهو مالح ، وينقبض عند ذلك عليه الكساء ويتكرش ، لأنه صوف ، فتنضم أجزاؤه عليه . فيأكله أكل القادح ويعمل فيه عمل السوس ولهو أسرع فيه من الأرضة في الجذوع النجرانية . ولكن أخر لبسه ، حتى اذا أمطر الناس وسكن الغبار وتلبد التراب وحط المطر ما كان في الهواء من الغبار وغسله وصفاه فالبسه حينئذ على بركة الله(15) .

ان الحادث في هذه الحكاية والذي يرسم صورة « البخل » هو الفعل الذي أوصى به الحزامي ، وهو بهذا يمثل الوظيفة ويضع الحكاية في اطار فئة « الشيء » .

ويلي المجموعة الأولى من الحكايات من حيث التعدد والكثرة ، تلك المجموعة الثانية التي تنتمي الى فئة « الضيافة » وهي تصل الى ستين

---

(15) الجاحظ « البخلاء » ص 59 .

حكاية ، أو خمس وعشرين فى المائة من مجموع الحكايات • ولكن الشكل الذى تأخذه هذه الوحدات السردية هذه المرة أكثر تعقيدا ، مقدمة تسلسلا من وظيفتين •

والحكاية التالية ، نستطيع أن نستمد منها هاتين الوظيفتين :

ذلك « أن رجلا من أهل مرو كان لايزال يحج ويتجر ، وينزل على رجل من أهل العراق ، فيكرمه ويكفيه مؤنته • **ثم كان كثيرا ما يقول لذلك العراقى** : ليت أنى قد رأيتك بمرو ، حتى أكافئك ، لتقديم احسانك وما تجدد لى من البر فى كل قدمة • فأما هىهنا فقد أغناك الله عنى •

قال : فعرضت لذلك العراقى بعد دهر طويل حاجة فى تلك الناحية فكان مما هى عليه مكابدة السفر ووحشة الاغتراب ، مكان **المروزى هنالك**• فلما قدم مضى نحوه فى ثياب سفره وفى عمامته وقلنسوته وكسائه ليحط رحله عنده كما يصنع الرجل بثقته وموضع انسه فلما وجده قاعدا فى أصاحبه أكب عليه وعانقه فلم يره اثبته ولا سأل به سؤال من رآه قط ، **قال العراقى فى نفسه** : لعل انكاره اياى لمكان القناع ، فرمى بقناعه ، وابتدأ مساءلته ، فكان له أنكر •

فقال : لعله ان يكون انما أتى من قبل العمامة فنزعها ثم انتسب ، **وجدد مساءلته ، فوجده أشد ما كان انكارا** •

قال : فلعله انما أتى من قبل القلنسوة • وعلم المروزى أنه لم يبق شىء يتعلق به المتغافل والمتجاهل •

فقال : لو خرجت من جلدك لم أعرفك • ترجمة هذا الكلام بالفارسية « اكرازيوست باورن بيائى نشناستم »(١٦) •

انه على الرغم من دقة السرد الروائى هنا وما يمكن ان نسميه بوضع الحكاية ، الا أن الشىء الجوهرى فيها هو أن الرجل العراقى يدخل الى المنزل المروزى ، ولا يهم ما يفعله فالمروزى لا يتعرف عليه • ومن الواضح أن المروزى لديه التزام اجتماعى بدعوة من صديقه الى منزله واعطائه مايستطيع• ولكن المروزى بفشله فى التعرف على صديقه ، ينكر عليه عملية الضيافة ، وان كان الشىء الأكثر اهمية هنا ، هو أنه لا يرفض هذه الضيافة صراحة ، بل يلجأ الى الخداع والحيلة • وبهذا تكون الوظيفتان فى هذه الفئة هما :

---

(١٦) الجاحظ « البخلاء » ص ٢٢ •

١ ـ طلب الضيافة ٠

٢ ـ تجنبها دون رفضها ٠ ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ فى هذه القصة ، كما هو الحال فى جميع الحكايات التى تختص بالضيافة ، ان الرفض الفورى الكامل محرم بشكل مؤثر ويتم تجنبه تماما ٠

وبشكل ما ، فان فعل الضيافة يمكن تمثيله على انه أولا ، اقرار بأن هناك طلبا قد تم وثانيا استيفاء هذا الطلب ٠ واذا ما كان علينا ، من ناحية اخرى ، ان نقيم سلسلة من الأحداث والظروف الضرورية لاستيفاء الطلب من ناحية المضيف كواجب عليه تجاه الضيف ، لاستطعنا ان نرى أن البخيل عليه ـ دون رفض كامل ـ ان يكسر سلسة الأحداث والظروف عند حلقة من حلقاتها وبالتالى ، يمكن وصف كل حكاية وفقا للحلقة التى انكسرت عندها السلسلة ، أو بشكل آخر ، وفقا للحلقة فى مسلسل الأحداث الافتراضية حيث تكتسى الوظيفة الثانية بفعل ما ٠

وتسلسل الأحداث هو كما يلى :

أ ـ طلب ضمنى أو صريح ٠

ب ـ المضيف يتعرف على هذا الطلب ٠

جـ ـ المضيف يعرف ما يعنيه الطلب ، مأوى ، أو طعاما ، أو كلاهما

د ـ السلع (الطعام غالبا) تقدم بكميات كافية ٠

هـ ـ السلع المقدمة ذات نوعية كاملة ومعدة جيدا ٠

و ـ يتخلق مناخ يمكن استهلاك السلع فيه بالفعل ٠

وهناك حكايات تتكسر فيها الأحداث عند كل هذه الحلقات ، مع استبعاد :

أ ـ بالطبع :

ب ـ وهذا يتمثل جيدا فى قصة المروزى المذكورة أعلاه ، فالضيف لم يتم التعرف عليه ٠ وفى حكاية أخرى ، يتظاهر المضيف بالسكر من أجل الغرض نفسه(١٧) ٠

---

(١٧) الجاحظ « البخلاء » ص ٣٩ ؛

جـ ــ الضيف ليس فى حاجة للقبول بما تعنيه هذه الضيافة : فأحد البخلاء قام بتقديم طاولة النرد بدلا من مائدة الطعام(١٨) ٠

د ــ فى منزل احد البخلاء ، يستطيع المرء ان يحصى حبات الأرز(١٩)، وآخر قدم الخبز الذى كان صغيرا جدا(٢٠) ٠

هـ ــ الطعام المقدم الممكن أن يكون بكميات وافرة ولكنه ذو نوعية سيئة : فاليخنى قد تبدو مريبة(٢١) ، أو الجدى ليس ناضجاتماما(٢٢) ٠

و ــ من الممكن جعل الطعام غير مقبول ، كحالة المضيف الذى نثر الذباب على طعامه(٢٣) ٠ كذلك يمكن القضاء على المناخ العاطفى بنصح الضيف بعدم الأكل كما يحدث عندما يحث المضيف ضيفه بعدم جرح الأطعمة الكاملة السليمة(٢٤) ٠

هذا التحليل يتيح لنا عددا من النتائج وهى وان كانت تجريبية الا أنها موحية ، فأولا : على الرغم من ان الجاحظ كان كاتبا متطورا واختار للتنوع من تأثير أدبى ، الا أن هناك نماذج واضحة فى تأليف وانشاء الحكايات ، ان لم يكن هو قد قام باختراعها فهو بالتأكيد استطاع ان يستغلها ٠ وهذا البحث عن النماذج أو البناءات الانشائية ليس فى حاجة لأن يقتصر على التعرف على فئات الحكاية ، ففى كلتا الفئتين اللتين ناقشناهما على سبيل المثال ، سوف يبدو أن الحكايات تدور حول حيل او وسائل معينة تعتبر جوهرية للبناء الوظيفى ٠ ففى الحكايات التى تدور حول « الشىء » تظهر الحيل فى الاستخدام غير العادى للشىء بينما فى الحكايات الخاصة بالضيافة ، يضطر المضيف للجوء الى حيلة ما لكى يكسر السلسلة دون ابداء الرفض التام ٠ وأخيرا فان وجود الحكايات الخاصة بالشىء وكثرة عددها قد يبدو موحيا بأن مفهوم « البخل » لا يجب أن يفهم على أنه مجرد أنانية ، بل يجب أن يتسع ليشمل ما يمكن أن نطلق

(١٨) الجاحظ « البخلاء » ص ٣٦ ٠
(١٩) الجاحظ « البخلاء » ص ١٢٨ ٠
(٢٠) الجاحظ « البخلاء » ص ٥٤ ٠
(٢١) الجاحظ « البخلاء » ص ٥٧ ٠
(٢٢) الجاحظ « البخلاء » ص ٥٦ ٠
(٢٣) الجاحظ « البخلاء » ص ١٢٦ ٠
(٢٤) الجاحظ « البخلاء » ص ٤٤ ٠

عليه بالمبالغة فى عملية الاقتصاد . وبالتأكيد فأن الصورة المعروضة عن « البخيل » تختلف عن ذلك النموذج النمطى الغربى المعاصر عن الشخص الذى يكتنز المال ، كما تمثـــل فى أعمـــال مثل « ســـايلس مـــارنر » (Silas Marner) أو « البخيل » (L'Avare) أو فى الاعمال الفنية الأكثر شعبية .

وبهذا فان هذه المنهجية فى التحليل ، تبشر بتحقيق نتائج هامة سواء فى مجال النقد الرسمى لـ « كتاب البخلاء » باعتباره عملا أدبيا أو فى فهمنا لصورة البخيل فى المجتمع الاسلامى الوسيط ، ومن المؤكد أن الســـبيل الى وسيلة منهجية قد اصبح واضحا ، **واننا قد أجبنا على تساؤل بارت :** « **من أين نبدأ ؟** »

الفصـــل الثالث

الفكاهة والبناء فى حكايتين من حكايات البخلاء : الجاحظ والخطيب البغدادى(*)

حتى وقتنا الراهن ، لم تحظ الفكاهة ، وبصفة خاصة الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة ، فى الأدب الاسلامى الوسيط ، بالأهمية الجدية الكافية . فالدراسات التى قام بها كل من مارجوليوث Margoliouth وروزنتال Rosenthal وبيلا Pellat تقتصر ، فى معظمها على المناقشات الوصفية والتاريخية(١) . وباستثناء صفحتين قصيرتين سوف نتناولهما

(*) نسخة سابقة لهـذه الدراسـة القيت كمحـاضرة بجامعـة جورج تاون فى ١٥ نوفمبر ١٩٧٨ .

(١) تعتبر مقالة Pellat وهى امتداد لمقالته فى دائرة المعارف الاسـلامية Encylopaedia of Islam عن نفس الموضـوع ، جهـدا مهما لمسح مواقف المسـلم تجـاه الجد والمزاح . أما مقـالة مارجوليوث Margoliuoth فهى الى حد بعيد مجموعة من النصـوص الفكاهية مع بعض التعليقات ، بينما الدراسة التى قـام بها روزنتال Rosenthal فهى عبـارة عن تاريخ وترجمـة لحكايات اشعب وتصاحبها عملية مسح لمـا كتبه بعض المنظرين المسلمين فى العصر الوسيط عن الفكاهة وفيما يلى سوف نقوم بمناقشة الصفحات التى كتبها مارجوليوث وروزنتال التى سعيا فيها الى تناول طبيعة الفكاهة . انظر :

فيما بعد ، لم يشغل المؤلفون أنفسهم بما يمكن أن يجعل من مادتهم الخاصة مادة فكاهية أو بما هى طبيعة الفكاهة ، اسلامية أو غير اسلامية . ونحن عندما نقرأ حكاية فى أحد أعمال أدب المسامرات يمكننا أن نتساءل ، على سبيل المثال ، ما هى عناصر السرد القصصى التى تجعلنا نضحك ولماذا ؟ ان البحث المستفيض لحكايتين من حكايات البخلاء (أو الشح) احداهما من الكتاب المشهور « كتاب البخلاء » للجاحظ (توفى ٢٥٥ ـ ٨٦٨ ـ ٨٦٩)(٢) والثانية من العمل الأقل شهرة ويحمل نفس العنوان والذى كتبه الخطيب البغدادى (توفى ٤٦٣ـ١٠٧١)(٣) ، سوف يسمح لنا بتوجيه مثل هذه التساؤلات .

نحو نموذج موحد للفكاهة

اننا لكى نتناول مسألة الفكاهة والسبب فى أن نصا معينا يستعرض بعض الاستجابة الفكاهية يجب علينا أن نحاول ، اذا أمكن تحديد الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة ثم نبحث مادتنا على ضوء هذه الوسائل .

وعلى أية حال فان المشكلة الأولى التى نواجهها هى الحقيقة السيئة بأنه لا يوجد أى نظرية عامة وشاملة ومقبولة بشكل عام عن الفكاهة وتفسر جميع السبل الفنية للفكاهة ولماذا هى مضحكة ؟ وفى هذا الشأن فى الواقع ، كتب هنرى بيرجسون Henri Bergson أن أعظم المفكرين منذ أرسطو قد هاجموا هذه المشكلة : « وهو الشىء الذى يتباطأ حثيثا

Charles Pellat, «Seriousness and Humor in Early Islam,» «Islamic Studies» II (1963), pp 353 ... 362; Charles Pellat «Al — Djidd wal-Hazl» El 2» pp. 536 — 537; D.S Margoliouth «Witand Humour in Arabic Authors» «Islamic Culture,» I (1927) pp. 522 ... 534; Franz Rosenthal «Humor in Early Islam» (Leidèn, 1956).

(ويضاف الى هذه الدراسات مقال Hartmut Fahndrich, «Compromising the Caliph : Analysis of several versions of an anecdote about Abu Dulama and al-Mansur,» «Journal of Arabic Literature,» VIII (1977).

(٢) الجاحظ « كتاب البخلاء » تحقيق طه الحاجرى (القاهرة ، ١٩٧١) .

(٣) الخطيب البغدادى « البخلاء » تحقيق أحمد مطلوب ، خديجة الحديثى واحمد القيسى (بغداد ، ١٩٦٤) .

ويتلاشى ويهرب ، فقط لكى يعود للظهور مرة اخرى كنوع من الاصرار على التحدى الذى يلقى فى وجه الفكر الفلسفى »(٤) ·

وعلى الرغم ، أو ربما بسبب ، هذا ، فان القرن العشرين قد أثمر عن عدة محاولات رئيسية لتفسير الفكاهة مرتبطة بأسماء أناس مثل هنرى بيرجسون (Henri Bergson) وسيجموند فرويد (Sigmund Freud) وارثر كوستلر (Arthur Koestler) (٥) ولقد اشترك هؤلاء الكتاب فى عدد من الادراكات ، خاصة الثانوية منها ، وكذلك فى اتجاه اختلف قدره لاستكمال نتائج محددة عن الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة أو طبيعة الفكاهة ووضعها فى نظرية عامة ·

ففى كتابه ، « عملية الخلق (The Act of Creation) يلاحظ ارثر كوستلر Arthur Koestler أن حالة التوتر ، فى الموقف الهزلى عادة تظل تتصاعد حتى تنفرج فجأة عن طريق الانفجار ، مصحوبة بالضحك بصفة عامة(٦) · وهذه الملحوظة بالطبع بما تعنيه بنموذج الاستجابة ليست موجهة لطبيعة الباحث المدرض · ولهذا فقد صاغ كوستلر لفظ « الترابط الثنائى » (bisociation) أو الأكثر دقة ، الترابط الثنائى

---

(٤) ص ١ Henri Bergson «Le rire» (Paris, 1972).

قارن بالنتيجة التى توصل اليها كيث سبيجل Keith-Spiegel مؤخرا واستشهاده بارمسترونج الذى يتعق بشدة مع بيرجسون : « أن العلماء والفلاسفة قد اضفوا الضحك على تأملاتهم الأكثر جدية كما أنهم وهم ينممون الفكر فيما هو غير واضح ولا محدد .. كثيرا ما تنقلب الامور عليهم . كما يصبح أكثر المحللون اهتماما بالضحك هم أنفسهم مثارا للضحك »

P. Keith — Spiegel, «Early Conceptions of humor : Varieties and Issues» in J.H. Goldstein and P.E. McGhee, eds., «The Psychology of Humor : Theoretical Perspectives and Issues» (New York, 1972), p. 34.

(٥) لقد تم اختيار هؤلاء المنظرين ، وغيرهم ، لأهميتهم الثقافية العامة ولما تمثله مؤهلاتهم وما أسهموا به فى نظرية الفكاهة والفكاهة الأدبية بصفة خاصة .

وللاحاطة بالمناقشات التى تمت للنظريات السابقة عن الفكاهة ، أنظر من بين آخرين Elder Olson, «The theory of Comedy» (Bloomington, 1975) Karl Beckson and Arthur Ganz, «Literary Terms» (New York, 1975) pp. 99 — 100, Keith-Spiegel, «Early Conceptions of Humor,» pp. 3 — 34.

لبعض الدراسات التى تمت مؤخرا عن سيكلوجية الفكاهة مع نبذة بيبلوجرافية ممتازة أنظر ، Goldstein and McGhee, «The Psychology of humor».

(٦) Arthur Koestler, «The Act of Creation» (New York, 1975) pp. 33 — 34.

لـ « قوالب التفكير » أو قوالب السلوك » ، أى اقتران عنصرين فى وقت واحد لايتواجـــدان عادة معا ، وذلك لأنهما بصـــفة عامة ينتميان الى نموذجين مختلفين من التفكير(٧) ٠

وفى كتابه « الضحك » (Le rire) يمكن فهم حجة بيرجســـون (Bergson) الرئيسية رغم أنها تكتسى بعبارات فنية مختلفة على أنها محاولة لاضفاء مزيد من التحديد لمفهوم كوستلر عن الترابط الثنائى (ولو أنه قد كتب قبل كوستلر) ٠ وانطلاقا من الموقف بان الفكاهة تقتصر على دائرة الانسان (فنحن مثلا نضـــحك على الحيوانات فقط عندما تعتبر مجسدة للخصال البشرية) فان بيرجسون قام بتطوير الرأى بأن الفكاهة تنجم عن عملية التقارب والاتصال (وهو قد يفضل صورة الادماج) لما يسميهبالشىء الحى (Le vivant) والشىء الميكانيكى(Le mécanique) (٨) أكثر من هذا ، أن بيرجسون ــ بعكس كوستلر ــ قام بتقسيم هذا المفهوم العام الى تطبيقات عديدة ، سوف نهتم ببعضها فيما بعد ، ثم أضاف قليلا من التعليقات الادراكية عن الظروف الســـيكلوجية للفكاهة ، وهو ما سنرجع اليه أيضا ٠

وعلى النقيض من بيرجسون فان ما قام به فرويد (Freud) لم يكن سوى محاولة بسيطة نحو التفسير المركب للفكاهة ٠ وعمله الذى يحمل عنوان Der Witz und Seine Beziehung zum Unbewussten يجرى نشره بالانجليزية تحت عنوان « الفكاهات وعلاقاتها باللاشعور » (Jokes and their relations to the unconscious) ولكن كما يفصح العنوان الالمانى وترجمته الفرنسية الأكثر شيوعا Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient فان جزءا كبيرا من عمل فرويد موجه الى تلك الجوانب من الضحك التى تدور حول الفكاهة اللفظية(٩) ٠ ومع ذلك فان الكثير من ملاحظاته لها أهميتها ففى الجزء الخاص بالتكنيك يلاحظ فرويد الانضغاط والاقتصاد التى تتســـم بها الكثير من الفكاهات اللفظية وكذالك ما تمثله عملية وضع الكلمات بجوار بعضها أو استبدالها

(٧) Koestler, «Act of Creation,» pp. 33 — 42, 95 — 96.

(٨) Bergson, «Le rire».

(٩) Sigmund Freud, «Jokes and their Relation to the Unconscious trans James Strachey (New York 1960). Sigmund Freud, « Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient,» trans M. Bonaparte and M. Nathan (Paris, 1930).

من أوساط مختلفة من أهمية بالنسبة للفكاهة(١٠) • ومن الاهتمامات الأخرى التى عنى بها فرويد ، فى الواقع ، هى العلاقة بين الفكاهة والقوة والعدوان • فبجانب تحديد الأساليب التى يمكن اعتبار أن القاء النكات والألغاز بها على شخص آخر هو ممارســـة للقوة يلاحظ فرويد أيضا ، وهذه الفكرة أخذ بها كوستلر ، ان حالة المتعة الناجمة عن حل أحد الألغاز أو فهم ما يكتنف النكتة من غموض ترجع الى ما يمنحه ذلك للمستمع من احساس بالقوة والغلبة(١١) •

وبالنظر الى الصفة التكنيكية الى حد ما أو حتى الميكانيكية لهذه الحجج « الفرويدية » ، فمن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الناقد المعاصر الذى لقى مشقة كبيرة فى تطبيق فرويد على مسألة المطلب الأدبى ، ومنح اهتماما كبيرا للفكاهات ، قد أخذ بمنظور مختلف • فبالنسبة لنورمان هولاند Norman Holland فى « ديناميكيات الاســـتجابة الأدبيـــة » (The Dynamics of literary Response) ان ما تحظى به الفكاهة وأى شكل آخر لهذا الغرض ، يعتمد على ما يســـميه فريدريك كروز (Frederick Crews) «بالقدرة على معالجة وتشكيل مادة اللاشعور»(١٢) • وعند هولاند ان العمليات اللاشعورية الكامنة فى أحد الاعمال الأدبية هى ما يعطى هذا العمل أهمية ولذلك فهو يطلق عليها المضمون • بينما معالجة الأشياء الظاهرة وترتيبها فهو يعرفها بأنها هى الشكل(١٣) •

---

(١٠) انظر ، على سبيل المثال : ص ١٧ ــ ٨٩ ، ١١٩ ــ ١٢٠
Freud, «Jokes»

(١١) ان فرويد على أية حال ينحو الى اعتبار هذه المتعة كشىء تال لعملية التعرف والقبول ، Freud, «Jokes», ص ٩٧ ــ ١١٥ ، ١٢١ ــ ١٢٢ ، ١٣٣ ، الحاشية رقم ١ على الصــفحتين ١٣٨ ــ ١٣٩ ، Koestler, «Act of creation» ص ٨٩ ــ ٩١ •

(١٢) Frederick C. Crews, « Literature and Psychology, » in James Thorpe, ed. «Relations of Literary Study» (New York, 1967) ص ٨٥

(١٣) Norman Holland, « Dynamics of Literary Response » (New York 1975)

وانظر بصفة خاصة ص ٣ ــ ١٣٣ ، ٣١٢ ــ ٣١٥ ومن الصعوبات التى تصاحب مثل هذا النسق فى التبويب هو انه يحو الى فرض الشكل الأدبى البحت والتنظيم (اى الترتيب الظاهر للمواد) والمضمون المعلن أو الظاهر . الأمر لايحتاج الى القول ،
=

ومع هذا فان الشمولية التامة لمدخل هولاند توضح صورة المشكلة الأساسية التى تواجه جميع هذه النظريات : فهى اما تفسر القليل جدا أو أنها تفسر الكثير جدا! • فاذا ما كان محتوى اللاشعور هو الذى يحدد مادة الأدب كلها ، تكون بذلك لم نتقدم كثيرا فيما يتعلق بطبيعة الفكاهة(١٤) • وبالمثل فان كوستلر يعتبر ان الترابط الثنائى هو الذى يدفع بطابعه كافة عمليات الخلق ، وبذلك يجرد مفهومه الأساسى عن توليد الفكاهة من خاصيته المحددة له(١٥) • أما ما يسميه بيرجسون بالميكانيكى Mécanique والحى Vivant فيمثل موضوعات مشابهة ، فمن حيث الجوهر ، فان الصفات المؤهلة أما أنها واسعة بما يكفى أو مرنة بما يكفى ، للاقتراب من شمولية التطبيق الفكاهى على النصوص غير الفكاهية كذلك • ومع كل ، فلو قمنا بعملية التطبيق بدقة فان عددا كبيرا من أشكال الفكاهة سوف يتم استبعاده فالمناقشات التى أجراها فرويد عن الفكاهة اللفظية مثلا لا تفسر لنا لماذا يكون شيئا مضـــحكا أن نرى رجلا يتزحلق على قشرة موز • كذلك التفسيرات التى أوردها كوستلر وبيرجسون لماذا الأمر الفاحش تلازمه التسلية تماما • فمجرد ذكر الموضـــوع غالبا ما يثير القهقهو ولا يحتاج الأمر الى مهارة فنية لتحويلها الى ضحكات • ومدخل هولاند أكثر ملاءمة هنا فيما عدا أنه قد يبدو من الضرورى ابداء اهتمام أقل بالعمليات الكامنة طالما أن الأشياء النمطية التى تشغل اللاشعور يتم الافصاح عنها بدرجة معقولة •

ومن الواضح ان نفس التناقض المتعلق بالقدر القليل جدا أو الكثير جدا ، يمثل أكثر من مجرد مشكلة بالنسبة للمعالجات الأكثر اختزالا التى قام بها المهتمون بالأمور العربية الذين تناولوا هذا الموضوع • فالمناقشة التى قام بها فرانز روزنتال فى دراسته عن « الفكاهة فى صدر الاسلام »

=

طبعا ، بان الشكل والمضمون نادرا ما يمكن فصلهما تماما فى أحد الأعمال الادبية وان كانا يظلان من الجوانب التى يمكن التمييز بينها فى النص أنظر :
René Wellek and Austin Warren, «Theory of literature» (New York, 1956) ص ١٣٩ — ١٤١.
واذا ما استندنا الى تصورات فرويد عندئذ التمييز الأفضـــل يكون بين الشـــكل والمضمون الصريح والمضمون الكامن (أو الباطن) •

(١٤) أن Holland فى «Dynamics» يقوم بتصنيف الاثار الهزليه فى لوحتين على الصفحات ٢٩ ـ ٢٩٣ ولكنه لا يطور أو يوحد هذه الأسباب المنفصلة للاثار الهزلية •

(١٥) Koestler, «Act of Greation,» ص ٢٧ — ٢٨.

(Humor in Early Islam) قصيرة بالدرجة التى تسمح بعرضها كلها :

كانت المحاولات لتعريف الفكاهة كثيرة . والتعريف الذى قد يبدو أنه أكثر التعريفات معقولية بسبب قابليته العامة للتطبيق يربط الفكاهة بشعور الارتياح الذى يحس به المرء لحظة التخلص الوقتى من كثير من القيود التى تفرضها البيئة الطبيعية والاجتماعية على الانسان . فما يقوم به المهرج من تشويهات ومساخر مضحكة توعز للمشاهد بحرية معينة من الحركات التقليدية المحافظة التى يخضع لها الجسد البشرى عادة ، ومن ثم فهى تبهجه وتفرحه . كما أن الفكاهة التى تكمن فى التورية والقافية وكافة الأنواع الأخرى من الفكاهات اللفظية ترجع أصولها الى حقيقة أن التعبير اللغوى الانسانى يتحرك فى محيط قنوات ضيقة تماما وعادة ما تكون منطقية . وأى انحراف عن هذه القنوات يكون الاحساس به حادا على أنه بمثابة انفراج وتحرر من القيود المحافظة وبالتالى ، يكون فكاهيا . والكثير جدا من المعاملات بين البشر « تصنف فى الحال على أنها هزل فكه » اذا كان هناك « أى نوع من الايعاز » بوجود عن الواقع المعتاد وتقاليد المجتمع الانسانى . ومن هنا فان « كل فكاهة وكل شىء يتسبب فى الضحك يمكن تفسيره بسهولة فى اطار هذه الحدود(١٦) » .

فى هذه الفقرة ، واعتمادا على الجملة التى تم اختيارها ، نجد أن كلا من طرفى التناقض واضح وظاهر . أما تعبير د . س . مارجوليوث D.S. Margoliouth عن هذا الموضوع فيعتبر أكثر حرصا ، فيما لو أخذ على أنه أقل اطراء للفلاسفة وعلماء النفس الذين جاهدوا مع الفكاهة . ففى دراسته « اللوذعية والفكاهة عند المؤلفين العرب » (Wit and Humor in Arabic Authors) يقول « انه لمن المشكوك فيه ما اذا كان هناك شخص ما قد عمل على تحقيق التحسن على نظرية

---

(١٦) Rosenthal, «Humor» ص ١ ، يؤكد ما ذهبت اليه . ان الأمر الذى له قيمته بصفة خاصة بالنسبة لتناول الفكاهة غير الغربية ، وهى هنا العربية ، هى محاولة روزنتال لكى يوسع تعريفه الأولى ليشمل التقاطع الثقافى . فحيث تتنوع قيود البيئات الطبيعية والاجتماعية بشكل خاص ، الخاصة بالثقافات المختلفة ، كذلك تتنوع فكاهاتها . Rosenthal, «Humor» ص ١ ـ ٢ . ومن الواضح ان هذه النقطة تثار او تختفى مع المعنى نفسه .

ارسطو التى تقول بأن ما يثير الضحك هو شعور ما لا يرتبط بالألم »(١٧) ففى حين أنه من السهل من الناحية ، تخيل حالات غير مؤلمة ليست بمضحكة ، فمن الناحية الأخرى ، هناك ايضا كثير من الحالات التى تثير الألم ولكنها مضحكة ٠

اذن ، فمن الواضح أن الفكاهة هى استجابة معقدة لا يمكن اختزال مسبباتها بسهولة لتكون سمة واحدة أو مجموعة صغيرة من السمات ٠ والمطلوب لكى يمكن تفادى الوقوع فى تناقض « كثير جدا أو قليل جداً » قد يكون نسقا ما من الأسباب أو المؤثرات المتفاعلة التى يفضل أن تكون من انماط مختلفة ٠ وقد يكون من مزايا مثل هذا النسق ، دون محاولة ايجاد حل قاطع ، هو أنه يجب أن يتيح امكانية الذهاب الى أبعد من مجرد التفصيل لمدخل معين يخضع لعملية الاختيار الكامل ، ويستخدم أساليب تكنيكية فكاهية تطبق عشوائيا دون صلة بالموضوع ٠ ولهذا ، لابد أن يكون هدفنا هو خلق نموذج عمل يكمل الاتجاهات المعروفة فى توليد الفكاهة ويلائمنا بدرجة كافية تمكننا من كشف ومعرفة المسالة التى تتعلق بما هو الشىء الذى يجعل من احدى الحكايات شيئا مضحكا ٠

ان المؤلف الوحيد الذى ، فى الوقت الذى كان يبين فيه ضعف الحجج السابقة التى كانت تأخذ بالسبب الواحد ، بذل جهدا جديا نحو وضع نموذج يتحقق فيه تفاعل الأسباب ذات الأنماط المختلفة ، هو الدر أولسون Elder Olson وطبقاً لقول أولسون ، « أن **عاطفة الضحك تحدث اذا ما اجتمعت ثلاثة عوامل** : (١) نوع من شىء معين ، (٢) اطار معين للفكر ، (٣) الأسس التى نشعر بناء عليها (١٨) ٠ ولكن لسوء الحظ ، فان هذا النسق الثلاثى يضع أمامنا مشكلات معينة ٠ أولا ، وكما يعترف أولسون نفسه فى مناقشته لجانب الهزل ، مثلا ، ان أفضل نظرة لطبيعة الشىء هى كونها علاقة بين الشىء (أو الشخص موضع الضحك)

---

(١٧) D.S. Margoliouth «Wit and Humor» ص ٢٢ طالما ان المؤلف لم يستشهد بفقرات أو بمرجع ، فلا يمكننا التأكد من كلامه ، وان كانت هذه العبارة تبدو صورة مصغرة من قول أرسطو : « أن أسباب الضحك هى الاخطاء والاحداث المشينة التى لا يصاحبها الم واصابة Aristotle, «The poetics» trans and ed. L. J. Potts (Cambridge, 1968) ص ٢٣ ٠ ومع كل ، ففى نفس المقالة يبدى مارجوليوث ملاحظته بان « غياب الالم » شىء غير قابل للتطبيق دائما ويستشهد من حين لآخر مدللا على التنافر ٠ ص ٥٢٣ وما يليها ٠

(١٨) Olson, «Theory» ص ٤ — ١٢. قارن مع ذلك ص ٦١ ٠

والشخص الذى يضحك • ونصوغ هذا بطريقة أخرى ، بأن نقول ان شيئا معينا هو شىء مثير للطرب ، معناه أننا نتحدث فى نفس الوقت عن طبيعة شىء ما وموقفنا تجاهه (وهذا يشكل كلا من اطارنا فى التفكير وفى الأسس التى نشعر بناء عليها) • أما المشكلة الاساسية الأخرى فتتعلق بالتبويب الأول لأولسون • فعنده أن مبعث الضحك هو الشخص الذى نضحك « عليه » ولكنه يقر أيضا بأن الانسان يمكن ان يضحك أيضا (على « لمحة ظريفة » (١٩) وهذا ، فى التحليل النهائى ، يعتبر نصا • ومن هنا ، نجد أن أولسون يخلط الأمر معتبرا أن ما هو مبعث للفكاهة هو شىء فى النص (خاصة بمعنى الشخصية) ومع النص ذاته • وبهذا الشكل ليست الأسباب الميكانيكية هى التى تظل غير سليمة التكامل فى مخططه ولكن المسألة كلها المتعلقة بالشكل الأدبى ، أو ما يسميه تودروف المظهر البلاغى المحض للنص(٢٠) كباعث على الضحك ، هى أيضا تصبح مسألة جانبية • وبذلك نجد أنفسنا مرة أخرى وقد اختزلنا الأمر ليكون مجرد مجموعة من المؤثرات التى تؤتى فعلها على شخص ما وتجعله يضحك •

وربما يبدو أن حل المشكلة يكمن فى ادراك أن الفكاهة تنجم عن المؤثرات (وهذا لايعنى الترابط الثنائى للعناصر) الخاصة بنمطين أساسيين مختلفين • وحيث ان هذين النمطين ، لا يتناقضان ، رغم اختلافهما ، فان تفاعلهما يتمثل بصورة جيدة تماما بمحورين رأسى وأفقى ينجم الضحك عندما يلتقيان •

ان أفضل وصف للمؤثرات على المحور الأفقى بأنها ميكانيكية ، وذلك لما يبدو من دلالتها على ميكانيكيات تكوين النكتة • وهذا المفهوم على الجانب الميكانيكى ، الذى لا يجب خلطه بميكانيكية mécanique بيرجسون ، شبيه باستخدام فرويد للفظ « تكنيك » (٢١) والعنصر الرئيسى من بين هذا النوع من الدوافع (ونحن نستطيع بسهولة أن نسميها عناصر تكنيكية) هو الترابط الثنائى

---

(١٩) Olson, «Theory» ص ١٨ – ٢١ قارن مع ذلك ص ٦١

(٢٠) Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, 1969). ص ١٨

Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975) ص ١١٢

(٢١) Freud, «Jokes» كما فى ص ١٦ وما يليها

المحـــور الســـيكولوجي
(التفكه السادي (Schaden Freude) الفحش،
افتقـــاد التعـــاطف ....الخ).

الضحك

المحـــور الميـــكانيـــكي
(ترابط ثنائي ، تكثيف ، دهشـــة ..الخ)

الذى قال به كوستلر . وبالطبع ، فنحن فى امكاننا أن نضيف الى جانب هذا الأساليب الخاصة بالابدال ، والتكثيف ، والغموض وتفسـيره ، بالاضافة للأساليب التكنيكية المعروفة جيدا عن الدهشة والمبالغة . غير هذا ، يجب أن نذكر هنا أيضا عملية التعاكس لبيرجسون ، وهى العملية التى ينعكس فيها تفاعل الأدوار فى موقف معين أو بشـكل أعم ، هى العملية التى يحدث فيها عكس ما قد يتوقعه المرء عادة فى ذلك الموقف(٢٢)

ولكن ، وكما تبين مما سبق ، أن هذه الأساليب ليست كافية فى حد ذاتها عادة فى تقرير ماينجم من فكاهة وفى هذا الخصوص بالذات ، يجب **أن نستشهد بالمؤثرات التى يمثلها المحور الراسى . وافضل تعبير يمكن** أن يطلق على هذه الدوافع هو أنها سيكلوجية أو أنها تدفع لاتخاذ موقف بمعنى أنها تتعامل مع المواقف والحالات السيكلوجية التى تعمل من خلالها الوسائل الميكانيكية الممثلة فى المحور الأفقى . وبهذا ، فنحن ندخل فى المشكلة المنهجية الدقيقة الخاصة بالاستجابات السيكلوجية تجـاه نص معين : فمثلا هل يجب علينا أن نقول ان الصفات السيكلوجية تحل هنا فى النص ، أم يأتى بها القارىء ؟ ان الموقف المتخذ هنا يتمثل فى كونه موقف تفاعل مسـتمر بين القـارىء والنص ــ أو على حد تعبير ريفـاتير (Riffaterre) حوارا جدليا بين النص والقارىء »(٢٣) . ان الضحك بطبيعة الحال هو استجابة سيكلوجية من جانب القارىء ، ولكن عندما يستجيب القارىء بالضحك ، مثلا ، على « قفشـة » فان بواعث هذه الاستجابة تكون معقدة . ومع أن أحد مستويات هذه الاسـتجابة يرجع بالتأكيد الى « القفشة » فان القارىء يستحضر مواقفه ودواعيه الخاصة تجاه « القفشـة » ملونا اسـتجابته وفقا لها ، ألا ان حـالة القارىء السيكلوجية تكون قد تأثرت طبعا بالجوانب المسبقة للنص التى يكون بدوره قد استرجع تجاهها مواقف سابقة فى عملية مستمرة من التفاعل .

ولقد وصف بيرجسون أحد العوامل من هذا النمط عندما لاحظ أن الفكاهة كانت تتطلب بعدا سيكلوجيا معينا ، بعدا يتمثل فى عدم وجـود تعاطف معين مع الموضوع (٢٤) . فلا يحتاج الأمـر الى القول ، على

---

(٢٢) ص ٧١ ــ ٧٣ Bergson, «Le Rire»

(٢٣) Michael Riffaterre, «Semiotics of Poetry» (Bloomington, 1978) ص ١

(٢٤) ص ٣ ــ ٤ Bergson, «Le rire»

سبيل المثال ، بأن التعاطف الشديد مع الشخصية يجعل من الصعب بالنسبة لنا أن نضحك على مصائبها • وبالمثل ، بينما قد يساعدنا استغراق سيكلوجي معين مع شيء مافى توليد التوتر الذى ينفرج بعد ذلك من خلال احدى النكات ، فان الاستغراق الشديد والتوتر الشديد قد يقفان عقبة أمام الاستجابة الفكاهية • وبهذا المفهوم ، يمكننا ان نتحدث عن المناخ السيكلوجى اللازم للوسائل الميكانيكية لأحداث الفكاهة ، على أن لا يغيب عن ذهننا ان هذا المناخ يمثل تفاعلا ديناميكيا بين القارىء والنص • لهذا فان جاذبية أشياء معينة ، مثل البذاءة الجنسية وكذلك التفكه السادى (Schadenfreude) ، يجب أن ينظر اليها فى ضوء هذا ••

ولهذا والى حد كبير ، فان العوامل السيكلوجية هذه ، هى ذاتها التى تعلل سبب التفاوتات الفردية فى تقدير موقف أو نص مايتسم بميكانيكيات الفكاهة • ويتمثل هذا بشكل شائع فى تلك العبارة الجريحة : « هذا ليس شيئا مضحكا » • أما الشىء الأهم فى سبيل تفهمنا لثقافة أخرى ، وهى الاسلام فى العصر الوسيط ، فى حالتنا هذه ، هو الحقيقة بأنه بينما الدوافع الميكانيكية قد تكون لها صفة العمومية ، فان الدوافع التى يمثلها المحور الرأسى تخضع لقدر كبير من التفاوت الثقافى • اذ من الواضح أن أشياء معينة قد تصلح للتفكه بها فى ثقافة أو حضارة معينة ولا تكون كذلك فى ثقافة أو حضارة أخرى • كذلك فان مستويات السماحة وأشكال البذاءة أو السادية تختلف هى أيضا من ثقافة لأخرى • وفى الواقع ، انه ليبدو أن الدوافع الممثلة فى المحور الرأسى هى التى يجب ان تشكل البؤرة الرئيسية لأية محاولة لتعريف حاسة الفكاهية ، وطنية كانت أم ثقافية • وحتى فى هذه الحالة ــ على أية حال ــ يجب ان نتذكر أن فصل الدوافع المولدة للفكاهة الى دوافع ميكانيكية وسيكلوجية يعتبر عملية فصل تحليلى • أما فى واقع الحال ، فالاثنان لايمكن فصلهما تماما • والمثال على ذلك ، أنه من الممكن تماما أن يكون التقبل ، أو الاهتمام بالنكات اللفظية أمرا يختلف من ثقافة لأخرى •

ونحن عندما نقوم بتقييم التفاعل الذى يحدث لهذين النمطين من الدوافع فى احدى النكات فلابد من تقديم مفهوم آخر • وهو ما أحب أن أطلق عليه مفهوم « الجمع الحرج » • وعندما قارن كوستلر الضحك بالانفجار ، فانه من الواضح أنه لابد من تجمع قدر معين من التوتر الذى يؤدى الى تحقيق الفكاهة حتى يثمر عن هذا الانفجار • وعندما لا يحدث هذا ، فغالبا ما يكون لدينا الاحساس بشىء مسل بشكل هادىء أو مثير

للابتسام دون الوصول الى درجة الضحك • كذلك ، يكون من الواضح انه كلما ازداد عدد العناصر المختلفة ، كان من الأسهل دفع القارىء أو المستمع الى حافة الضحك • وهذه الاضافة للعناصر تحدث فى اطار كل محور وبين المحورين فى وقت واحد • فكلما ازدادت المؤثرات الميكانيكية ، وازداد عدد الترابطات الثنائية وتعقدها ، وازداد قدر الاقتصاد والتكثيف فى تقديمهما ، وازداد قدر الدهشة الذى يتحول بها منظورا ما أو يفسر بها غموضا ما ، كانت الفكاهة أفضل وبالمثل ، فان هذه الآثار تزداد وترتفع بالأساليب الميكانيكية اللازمة لزيادة التوتر باستخراجه فى الوقت المناسب، أى من خلال الاثارة السردية ، وهنا فان الراوى للقصة تكون لهكل الأهمية• كذلك أيضاكلما كثرت الموضوعات المثيرة للطرب التى يتم معالجتها بمزيج معين من الاساليب الميكانيكية ، زاد حجم الفكاهة(٢٥) • لذلك فعلى الرغم من ضرورة تواجد قدر معين من الامتزاج لنمطين من المؤثرات معا ، الا أنه مع ازدياد العناصر المأخوذة من أحد المحورين ، تقل العناصر المطلوبة من المحور الآخر • فمن ناحية ، من الممكن للمعالجة الذكية المتطورة بالقدر الكافى ان تثمر عن الفكاهة من اكثر الموضوعات قتامة • ومن الناحية الأخرى ، لن تكون هناك حاجة الى قدر كبير من المهارة ، أو يكون استعمالها من حين لآخر ، لكى يتم اصطياد الفكاهة من الموضوعات التى تكتسى جيدا بطابع الفكاهة •

تحليل الحكايتين

ووفقا لما يوحى به عنوان هذه المقالة ، فان مسألة الفكاهة فى هذه الحكايات ، رغم أن بحثها لن يكون من خلال منهج بنيوى ثابت ، الا أن عنصر الاستشهاد سيكون طبقا للمنظور البنيوى • وفى السنوات الأخيرة ، وصل التنوع فى استخدام المصطلحات مثل « بنيوى »

---

(٢٥) ان هذا المبدأ الخاص بعملية الاضافة ينبغى بالطبع ان يكون ذا اضافة مؤثرة لعناصرتوليد الفكاهة ، حيث انه من المتصور ، مثلا ، انه عند اضافة اساليب ميكانيكية معينة فسوف يؤدى ذلك الى ابطال بعضها البعض ، او أن عملية المزج الضعيفة لوسائل اخرى معينة قد تعمل على انهاك القارىء أو تجريد الفكاهة من تأثيرها . ومن ثم فان الاضافة المؤثرة لعدد أكبر من العناصر يدعو الى درجة أكبر من المهارة الفنية الادبية ، قارن Freud, «Jokes» ص ١٢٥ .

و « بنيوية » و « بناء » حدا جعلها تزاحم كلمة « الأدب »(*) بتفرعاته المتعددة . أما المنظور البنيوى المستخدم هنا فهو منظور لمنهجية ومجموعة من النماذج المتولدة عن هذه المنهجية ثم استنباطها لتحليل أعمال « البخلاء » للجاحظ والخطيب البغدادى . وعلى الرغم من أنه قد لايكون من الملائم هنا اعطاء وصف كامل لهذا التحليل ، الا أنه قد يكون من الضرورى ابداء عدد من الملاحظات القليلة لوضع التحليل فى سياقه الصحيح . فهذا التحليل أولا وقبل كل شىء يتعلق بالمنظومات القصيرة ، أى تلك التى تعنى فى غالبيتها ببناء الوحدات الأدبية القصيرة ، وهى حكايات البخلاء . ولقد تم تعريف الحكاية الخاصة بالبخلاء على أنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تتضمن فعلا أو حادثا يبين أن شخصا ما أى أشخاصا ، أو جماعة أو طبقة من الناس يمتلكون صفات « البخيل » . ولقد أدى هذا التعريف الى أن يصبح من الممكن ليس فحسب تمييز المادة التى تحوى حكاية عن تلك التى تخلو منها ، بل الى أن يصبح من الممكن أيضا توليد كيانين من حكايات البخلاء احدهما للجاحظ يحوى مايقرب من مائتين وخمسين حكاية ، والثانى للخطيب البغدادى يضم ما يقرب من مائتين وخمس عشرة . ولقد أدى وجود هذين الكيانين ، بدورهما ، الى اعتبار البناء بمثابة تحديد لنموذج والى تقسيم الكيانين الى فئات مورفولوجية على أساس الأفعال المولدة للوظيفة داخل الحكايات . واذا كان مفهوم الوظيفة مأخوذا أصلا عن السرد الروائى لفلاديمير بروب (Vladimir Propp) فقد أعيدت صياغته وتعريفه استشهادا بالمناقشات والحجج التى جاء بها كل من كلودبريمو (Claude Brémond) والجيرداس جريماس (Algirdas Greimas) باعتبار أنه هو مغزى الفعل فى سياقه السردى والتعامل الداخلى الذى يحدد تواجه الفعل / الدور الخاص بفعل البخل / البخيل (٢٦) .

(*) اشارة الى الأعمال الاستشراقية العديدة التى تتناول معنى كلمة « أدب » فى العصور الوسطى .

(٢٦) للاطلاع على مناقشات أكثر استفاضة من هذا الاسلوب المنهجى وتطبيقاته على النصين انظر الدراسة التى قمت بها تحت عنوان «The Micropoetics of the Bukhala' ancedote» «Journal Asiatique» CCLXVII (1979). ص ٣٠٩ — ٣١٧ (الفصل الثانى من هذا الكتاب)

ورسالتى للدكتوراه «The Bukhala' Work in Medieval Arabic Literature» «U.C.L.A., 1977)

والمادة الحالية سوف يتضمنها كتاب رهن الاعداد (Malti-Douglas, «Structures of Avarice»)

A.J. Greimas «Sémantique structurale» (Paris, 1966).

انظر أيضا ص ١٩٢ وما يليها .

ولوضع هذه التقديرات موضع التطبيق ، فقد تم اختيار حكايتين ، واحدة من كل مجموعة ، وفى الحكاية فى المجموعة الأولى ، التى كتبها الجاحظ ، الراوى نفسه هو بطل الحكاية ، فيروى قائلا :

صحبنى محفوظ النقاش من مسجد الجامع ليلا ٠ فلما صرت قرب منزله ، وكان منزله أقرب الى مسجد الجامع من منزلى ، سألنى أن أبيت عنده ، وقال : « أين تذهب فى هذا المطر والبرد ، ومنزلى منزلك ، وأنت فى ظلمة وليس معك نار ، وعندى لبأ[٢٧] لم ير الناس مثله ، وتمر ناهيك به جودة ، لاتصلح الا له » فملت معه ٠ فأبطأ ساعة ثم جاءنى بجام لبأ وطبق تمر ، فلما مددت قال : يا أبا عثمان انه لبأ وغلظة ، وهو الليل وركوده ، ثم ليلة مطر ورطوبة وأنت رجل قد طعنت فى السن ، ولم تزل تشكو من الفالج طرفا ومازال القليل يسرع اليك ، وأنت فى الأصل لست بصاحب عشاء ٠ فان أكلت اللبأ ولم تبالغ ، كنت لا آكلا ولا تاركا ، وحرشت طباعك ، ثم قطعت الاكل اشهى ماكان اليك ٠ وان بالغت بتنا فى ليلة سوء، من الاهتمام بأمرك ٠ ولم نعد لك نبيذا ولا عسلا ٠ وانما قلت هذا الكلام ٠ لئلا تقول غدا : كان وكان ٠ والله قد وقعت بين نابى أسد ٠ لأنى لو لم أجئك به ، وقد ذكرته لك ، قلت : بخل به وبداله فيه ، وان جئت به ، ولم أحذرك منه ولم اذكرك كل ما عليك فيه ، قلت : لم يشفق على ولم ينصح ٠ فقد برئت اليك من الأمرين جميعا ٠ فان شئت فأكلة وموتة ، وان شئت فبعض الاحتمال ، ونوم على سلامة » ٠

فما ضحكت قط كضحكى تلك الليلة ٠ ولقد أكلته جميعا فما هضمه الا الضحك والنشاط والسرور ، فيما أظن ٠ ولو كان معى من يفهم طيب ما تكلم به لأتى على الضحك أو لقضى على ٠ ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب[٢٨] ٠

الواضح من هذه الحكاية أنها معقدة ، بل وربما تكون أكثر الحكايات تعقيدا فى العمل كله ٠ وهذا التعقيد الأدبى قد انبنى ، على الأقل جزئيا ، على نوع من التعقيد البنائى ٠ فالحكاية تقدم لنا فى جوهرها تكوينا مخلطا فريدا فى تكوينه ٠ هذه التركيبة المخلطة تقع فى وضع وسط بين فئتين مورفولوجيتين ٠ الأولى منهما هى فئة « الضيافة » أما الثانية فهى فئة « البخيل = الضحية » ٠

---

(٢٧) هو ذلك النوع من اللبن الذى ينز قبل الوضع وبعده مباشرة ٠
(٢٨) الجاحظ « البخلاء » ص ١٢٣ — ١٢٤ ٠

ولو نظرنا الى فئة « الضيافة » لوجدنا أنها تستعرض لنا مورفولوجية ذات وظيفتين ، هما : (١) مطلب الضيافة سواء كان هذا المطلب صريحا أم ضمنيا و (٢) تجنب هذا المطلب من جانب المضـــيف ، ولكن دون ان يرفض • وفى واقع الأمر ، فان هذا معناه عادة أن « البخيل » لابد أن يلجأ الى الحيلة لكى يحقق الوظيفة الثانية • والحيل التى يلجأ اليهـا البخيل يمكن أن تتنوع بدءا من نثر الذباب على الطعام الى عدم تشجيع الضيف على تناول الطعام ، ودون اقرار بوضع هذا الضيف ، أو كأنه تماما يجذب الوسادة من تحت رأسه (٢٩) •

أما المورفولوجية لفئة « البخيل = الضحية » **فهى بالمثل تستعرض لنا وظيفتين :** (١) ان فعلا ما قد تم تجاه البخيل ، وهو عموما يكون شيئا قد أخذ منه أو فرض عليه ، و (٢) رد فعله تجاه هذا الفعل هو عـدم الرضاء ، رغم ان هذا قد يتبين من الأفعال أو الاحتجاجات التى يبديها البخيل أو يحكيها الراوى • ففى احدى هذه الحكايات أن أحد البخلاء قد انتابته حالة من البؤس نتيجة للحضور غير المتوقع لأحد ضـــيوفه ، ذلك الضيف الذى قام بالتهام سمكة كان البخيل قد أعدها لنفسه(٣٠) •

والآن بعد أن تعرفنا على هاتين المورفولوجيتين فاننا قد صـرنا فى وضع افضل لتقييم الصفات الوظيفية المخلطة لحكايتنـا مع محفوظ النقاش • **نحن عندما ننظر الى الوظيفة الأولى لحكاية « الضيافة » :** نجد انها ظاهرة بشكل واضح : فالمضــيف لم يكتف فقط بتلبية المطلب الذى أبداه الضيف ، بل قام هو نفسه بتنفيذه ، وهو مايعتبر ظاهرة شائعة فى حكايات « الضيافة » ، لكن الوظيفة الثانية هى الوظيفة التى يشـك فى وجودها • فمحفوظ قد لجأ فى الواقع الى استخدام الحيلة فى محاولة منه لكى يمنع الجاحظ من تناول الطعام وسياق المناقشات كلها يبين كيف كان حريصا على تجنب أى شىء يمكن أن يفسر على أنه رفض قاطع • ومع هذا فان الحيل التى تستخدم عادة فى حكايات « الضيافة » غالبـا ماتنجح • **أما فشل الضيف فى حكايتنا هذه فى حيلته فربما يجعلنا نظن** أن حكاية « البخيل = الضحية » كانت تسير فى طريقها ، فيما عدا ان الوظيفة الثانية ، وهى المعاناة التى أحس بها البخيـل وتبين أنه كان

---

(٢٩) الجاحظ « البخلاء » ص ٢٢ ، ١٢٦ ، ١٣٠ •

(٣٠) الجاحظ « البخلاء » ص ١٠٠ — ١٠١ •

ضحية قوية ، ليست موجودة · وما عرفناه عن ردود فعل الجاحظ كان كثيرا ، أما عن تلك التى تتعلق بالمضيف فلم نعرف شيئا عنها ·

وهناك فئات مورفولوجية معينة تتصل ، الى حد ما على الأقل ، بنوازع معينة لتوليد الفكاهة ، تنبع مباشرة أو بشكل غير مباشر من طبيعة السرد · فبالنسبة لفئة « الضيافة » ، مثلا ، ترتبط الفكاهة بشكل شائع بالحيلة · ونحن هنا نعجب لحذق وبراعة البخيل ، من حيث فهمنا لهذه البراعة · فالحيلة تشكل بؤرة للشعور بالمتعة وسبيلا لحل معضلة · أكثر من هذا أننا نجد فى الكثير من حكايات « الضيافة » مزيجا من الاثارة ، أثناء انتظارنا لنرى كيف سينجح المضيف فى الهروب من ورطته ، والدهشة ، عندما تستخدم الحيلة · وكلا الشكلين من الفكاهة يتوافر فى الحكاية مع محفوظ النقاش ·

والتكنيك الفكاهى المناسب من حيث المورفولوجية ويتصل مباشرة بحكاية « البخيل = الضحية » هو التفكه السادى (Schadenfreude) وهذا التكنيك عادة يرتبط بالوظيفة الثانية ، تلك التى نتعرف فيها على رد فعل البخيل ، وهى بهذا المفهوم ليست موجودة فى الحكاية · ومع ذلك، فكما سنرى لاحقا ، هناك نمط آخر من التفكه السادى (Schadenfreude) قد ظهر فى هذه الحكاية ·

ان الطبيعة المخلطة ذاتها لهذه الحكاية ومنحاها فى التردد بين مورفولوجية « الضيافة » ومورفولوجية « البخيل = الضحية » تتولد أو تتزايد عنها أيضا نوازع معينة تتصل بالفكاهة · فنجد أن عامل الاثارة الذى أشرنا اليه من قبل فيما يتصل بمرفولوجية « الضيافة » ترتفع حدته ويتسع نطاقه · ولما كانت هذه الحكاية تعرض لشكل بسيط من أشكال « الضيافة » فكان لابد أن تنتهى باستخدام هذه الحيلة ، ولكننا فى هذه الحكاية ، نجد نمطا آخر من أنماط الاثارة فى الوقت الذى ننتظر فيه لنرى ما اذا كانت هذه الحيلة ستنجح أم لا(٣١) · وهذا

---

(٣١) ان هذا التردد بين انماط الحكاية يمكن ، وفقا للحد الذى أصبح القارىء فيه متعودا على الأشكال ، مقارنته بمفهوم أولسون عن « تردد الشكل » باعتباره أسلوبا لتوليد الفكاهة . ومع ذلك فان « الشكل » هنا بدلا من كونه عنصرا يشبه الكوميديا أو التراجيديا ، فهو نموذج سردى (أو مورفولوجية للحكاية) انظر Olson, «Theory» ص ١٢٢ – ١٢٣.

التناوب فى عامل الاثارة يرجع الى تردد مورفولوجى آخر · وهو التردد فى الأدوار ، ففى حكاية « الضيافة » نجد أن البخيل دائماً هو عنصر فاعل أى أنه شخص يرتكب الفعل · أما فى حكاية « البخيل = الضحية » فنجد كما يشير العنوان أن البخيل قد يبدأ سرد الحكاية باعتباره عنصرا فاعلا، ولكنه ينتهى كمريض (Patient) وهو فى هذه الحالة يأخذ صفة الضحية · وفى قصة محفوظ النقاش ، نجد أن التأرجح فى الأدوار يضيف الى عمق الاثارة رغم أن التحول فى الأدوار فى هذه الحالة لم يكتمل · وفى الحكاية المأخوذة من الخطيب البغدادى والتى سنستعرضها فيما بعد سوف نرى ماينجم عن عملية التحول الكامل فى الدور ·

ومع كل هذا ، فان هذه الاعتبارات لا تتناول سوى البناء الخاص بالحكاية · وان كان الكساء الخاص بالهيكل هو الشىء الذى يظهر فيه الجاحظ عبقريته بصفة خاصة ، ومن ثم فان التفاعل الثابت بين جوانب النص المتعلقة بتطور المعانى والتركيب اللغوى والبلاغى (٣٢) هو الشىء الذى يجب أن ننظر فيه من أجل عملية توليد الفكاهة ·

ان الحكاية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أطوار من الناحية السردية فى الطور الأول ، والذى يمكن أن نسميه بطور الاعداد ، يقوم محفوظ النقاش بدعوة الجاحظ الى منزله ويفعل ذلك بمصاحبة خطبة رنانة يركز فيها على مخاطر الليل وفضائل اللبأ · ونؤخذ بذلك الاسهاب والتطويل فى خطبته التى تثير التسلية الى حد ما يسبب التناقض فى الترابط الثنائى بين مستوى الحديث وتفاهة الموضوع · وبالاضافة لهذا فان عملية المديح فى الطعام تنشىء حالة من الأمل والترقب · ومع ذلك ، فبمجرد أن وصل الرجلان الى منزل محفوظ ، يبدأ الجاحظ ملاحظته قائلا : « فبأبطأ ساعة وبمزج هذا ، مع حالة الترقب ، تبدأ عملية الاثارة · ومع أنه قد تم احضار اللبأ ، الا أن حالة الاثارة لم تنفرج ، بل على العكس ! فالجاحظ يخبرنا بأنه عندما مد ذراعه ناحية الطعام كانت هى اللحظة التى بدأ فيها محفوظ حديثه الثانى · اذن فان هذه الحركة الجسدية هى التى تشكل مرتكز الحديث الذى سيجىء بعد ذلك · ومن هنا يظل القارىء ، مثله مثل ذراع الجاحظ ، معلقا فى الهواء فالذراع الممدودة ترمز الى مانشعر به من ترقب وقلق ·

---

(٣٢) لمعرفة التمييز بين هذه الجوانب فى النص انظر ص ١٨
Todorov, «Grammaire,» Scholes, «Structuralism», ص ١١٢.

يبدأ الطور الثانى فى عملية السرد ـ وهو يتعلق بالحديث الذى القى به محفوظ ـ عند نقطة الاتصال هذه · وهذا الحديث ، بطبيعة الحـــال ، يمثل الحيلة التى لجأ اليها محفوظ · وهو أمر طريف ، لأن هذه الحيلة فى المقام الأول ، مثلها مثل جميع الحيل ، تجعلنا نستغرق لحظة ندرك بعدها ان الحديث ، فى الواقع ، ماهو الا حديث واحد ، وأن محفوظا يتوقع ان يكون فيه الحل لمشكلته · ولكن بشكل ما تنفرج حالة التوتر بعد أن أصبحنا الآن نعرف ماهى الخدعة التى سيلجأ اليها المضيف ·

ومرة أخرى ، فاننا نجد أن هناك ترابطا ثنائيا بين نغمة الحديث وموضوعه ، وان كان بقدر أكبر وأكثر اثارة للمتعة بسبب كثرة الطنطنة والأبهة فى الحديث من ناحية ، ودناءة غرضه ، من ناحية أخرى · وهذا النمط الخاص من الترابط الثنائى بين أسلوب الحديث وموضوع البخل فقد استغله المؤلف فى مواضع أخرى من كتابه « كتاب البخلاء » ، وهو يفعل ذلك فى كل من حكايات الوعظ ، التى يكشف فيها البخيل عن شخصيته بالدفاع عن البخل ، وفى الروايات الأخرى عن البخل التى وان كانت أكثر طولا الا أنها شبيهة من الناحية الوظيفية ، حيث يدافع مختلف الأفراد عن بخلهم (٣٣) ·

بالاضافة لهذا ، فان الحديث نفسه زاخر بكل ما يحث على المرح · فالاشارات المتواصلة لما اذا كان الجاحظ سيأكل أم لا تذكرنا بعبارة شكسبير الشهيرة ومع تغيير الالفاظ ، ان تأكل أولا تأكل ، هذه المسألة · وتعتبر عبارة محفوظ ، « قلت : بخل به » ، عبارة مسلية بشكل خاص حيث انها تعكس موضوع الحكاية كلها ومايفكر فيه محفوظ · فهو بالتأكيد يشعر بالقلق خوفا من اعتباره بخيلا ، ويقصد · والحكاية بأكملها تعكس درجة عالية من القلق يستمتع بها القارىء باعتبارها تفكها ساديا (Schadenfreude) ويقر محفوظ بأنه واقع فى ورطة · وهذه العبارة لها دلالتها تماما : فهو فى الحقيقة ، واقع فى ورطة ولكنها ليست الورطة التى يدعيها · فهو يتظاهر بأنه ممزق بين امكان اعتباره بخيلا وأنه غير مبال بصحة صديقه

---

(٣٣) الجاحظ « البخلاء » ص ٦ ــ ١٦ ، ١٦٩ ــ ١٩٤ أنظر أيضا دراستى : «Bukhala' Work» ص ٨٦ و ١٨٧ ــ ١٨٨ ·

(الفصل الثالث والفصل الرابع
(Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

ولكنه ، فى واقع الأمر ، موزع بين خوفه من الظن بأنه بخيل وخـوفه من فقد لبأه • وهذا بطبيعة الحال يعتبر من المظاهر السيكولوجية التى تعبر عن موضع مثالى لمشكلة الضيافة• وبالاضافة الى هذا، هناك تفسيرات أخرى لحالة القلق التى يشعر بها • ففى بداية الحكـاية ، ظل محفوظ يتباهى بنوعية طعامه ، وهى علاقة تدل على تعلقه به وتعتبر عبارته التى يقول فيها أنه قد « برىء من الأمرين جميعا » مثالا رائعا على تفكيره الرغبى وتعبيرا عن احساسه الذاتى بالذنب •

ولكن ماهو موقفنا تجاه حالة القلق هذه ؟ فى الواقع نحن لانشعر بالتعاطف الشديد حيث ان محفوظا هو الذى وضع نفسه فى هذا الموقف بتباهيه وتفاخره بلبئه •

ولقد أدى تحول هذا القلق بفعل غير مباشر الى حدوث فعل آخـر ، والى حالة من التوتر الفكاهى ذى ترابط ثنائى بين مابدا أنه يشغل بال محفوظ ومانستطيع أن نستشعر أنه يمثل حقيقة تفكيره • ولما كان تشكيل مجموعتى الأفكار يمثل ترابطا شديدا بينهما فنحن نضطر بصفة مستمرة للتأرجح بين واحدة وأخرى • كما يمكن القول ان مجموعتى الفكر تتمثلان بالفعل فى حديث واحد : وهو مايشكل اقتصادا وانضغاطا شديدين • ويبلغ حديث محفوظ الذروة فى الاختبارات البالغـة الدرامية التى تتسم بالاقتران المضحك بين تناول الطعام والموت • ولكن للمرة الثانية ، فان مستوى الحديث يعتبر غير ملائم من الناحية الفكاهية ، كذلك ، فان عنصر الدرامية البالغة يزيد من حدة القلق • ومع ذلك ، فان الترابط الثنائى البسيطة بين تناول الطعام والموت هو أيضا شىء مضحك ، وكذلك التوازن البلاغى السخيف • فمن هو ذلك الذى سوف يختار حقا الطعام ثم الموت على الامتناع والعيش ، واذا كان هذا هو الخيار فعلا ؟

وأخيرا فان هذا الحديث ماهو الا مرآة للحديث الذى دار فى الطور الأول من الحكاية • فكل منهما يعرض لنا بشكل فعال احدى الوظائف • فالحديث الأول يخلق الالتزام والثانى يعطينا الحيلة • وان كانت صيغتا الحوار تعكسان كل منهما الآخر ، ولو ان ذلك بطريقة أخرى • فالأولـى تتغنى بالتقريظ فى اللبأ • أما الثانية فتتوعد بالخطر وهذا البناء الذى يحوى المحاسن والمساوىء، وتناقش فيه احدى القضايا بما لها وبما عليها،

يعتبر أداة مفضلة لدى الجاحظ الذى استخدمها عندما زاوج بين الفصول التى تمتدح وتذم البخل (٣٤) ·

وأخيرا وليس آخرا ، عملية الاسهاب فى الحديث ، فهى بينما تطيل فى زمن الحكاية بقدر معين ، الا أن ماتضيفه من الصياغة البلاغية يأخذ وقتا أطول نسـبيا · وهذا التطويل البلاغى يمد فى حالة القلق والاثارة التى يشعر بها القارىء · ومع تسليمنا بأن الجاحظ وغيره من مؤلفى العصر الوسيط قد اتهموا بالاسهاب والتطويل(٣٥) الا أنه يجب ملاحظة ان استخدام اللغو والثرثرة فى هذه الحكاية كان محكوما · فنحن مثلا لم نحصل الا على قدر يسير جدا من المعلومات السردية ، هذا بالاضـافة الى أن كتاب الجاحظ يتضمن العديد من الحكايات القصيرة والمختزلة ·

ويمثل الطور الثالث من الحكاية سلسلة من « القفشات » هذا الطور يبدأ عندما يقر الجاحظ بأنه لم يضـحك قط كضحكه تلك الليلة · هذه العبارة تفرج عن مشاعر التوتر التى تراكبت اثناء الحكاية ، ومن ثـم فهى تثير الضحك ، وتخلق توترات جديدة ، أو تقوم بتحويل التوترات الموجودة فعلا · وترجع قدرة هذه العبارة الواحدة فى تحقيق هذا الى عنصر الاقتصاد والايجاز فيها والى التناقض الدرامى الذى سبقها · وهذه هى المعلومة الأولى التى نحصل عليها فيمـا يتعلق بنتيجة الحيلة التى استخدمها محفوظ ورد فعل الجاحظ عليها · ولكننا فى الحقيقة لم نحصل على اجابة واضحة على أى من المسألتين ويتحتم علينا أن نستدل عليها بأنفسنا · لذلك ، فأننا يمكن ان نقول ان هذه العبارة من الناحية الدرامية تفرج عن حالة التوتر بوسيلتين · **أولا** : باطلاعنا على شىء ما عن نتيجة مايحدث فى الوقت الذى تجعلنا نسعى فيه لمعرفة هذه النتيجة ، وثانيا ، أن معرفتنا بأن الجاحظ يضحك يستحثنا بطريقتين أخريين : أنه يقلل من

---

(٣٤) الجاحظ « البخلاء » ص ١٥٤ — ١٩٤ · هذه الاداة قد استخدمها الجاحظ ايضـا فى حكايـات أخرى · انظر ، على سـبيل المثـال ، الجـاحظ « البخـلاء » ص ١٣٩ — ١٤١ ·

(٣٥) انظر على سبيل المثال ، ص ٧ Rosenthal, «Humor,»

W. Marçais, «Quelques observations sur le texte du 'kitab el-Bukhalà', (Le livre des Avares) d'el-Gahiz» in «Mélanges René Basset» (Paris, 1925) V. II p. 434

Charles Pellat, «Le livre des avares de Gâhiz» (Paris 1951). ص ٨ — ٩ فى المقدمـة ·

القيود التى تمنعنا من الضحك وبما ان الجاحظ يضحك من طرافة الموقف ومن حديث محفوظ ، فانه يذكرنا بالأسباب التى تجعلنا نجد أن هذا الموقف ظريف ومضحك · وفى نفس الوقت فان قدرا كبيرا من الغموض مازال باقيا · **فعلى الرغم من أننا نستطيع ان نستشف السبب وراء ضحك الجاحظ الا أننا غير متأكدين من ذلك وبذلك يتخلق نوع جديد من القلق** لماذا يضحك الجاحظ ؟

والعبارة السالفة تتبعها عبارة أخرى يمكن اعتبارها « القفشة الثانية » : ولقد أكلته جميعا فما هضمه الا الضحك والنشاط والسرور ، فيما اظن » الجزء الأول من هذه العبارة تزيح نهائيا حالات التوتر والترقب التى اخذت تتراكب فى كل موضع من الحكاية · ولو استخدمنا تشبيها مجازيا ماديا ، يمكننا القول بأن ذراع الجاحظ ، التى ظلت معلقة فى الهواء لفترة طويلة ، قد استراحت فى النهاية · بجانب هذا ، ان حالتى التوتر والغموض الناجمتين عن الاشارة الأولى للضحك قد انفرجتا هما الأخريان · ولكن بفرض ان هاتين العبارتين قد انعكستا بحيث جاءت الأولى بعد الثانية ، وقيل لنا ان الجاحظ قد أكل قبل ان يضحك ، لكان ذلك التأثير قد انتفى تماما ·

وعلى كل فان مؤلفنا لايترك الأمر على حاله ، ولكنه يعيد مزج الخطوط الفكاهية الرئيسية للرواية فى العبارة التالية المحكمة بدرجة بالغة والتى تؤدى الى خلق حالة جديدة من التوتر ، وحالة جديدة من الغموض ثم انفجار جديد من الضحك · ونحن عندما نسمع ان الضحك فقط هو الذى اتاح له ان يهضم الطعام تنتابنا لحظة من الحيرة حتى ندرك ذلك القالب المتعدد المستويات الذى يختلط فيه الجد بالهزل والذى يتيحه لنا الجاحظ (كمؤلف للحكاية وراو لها) · ففى البداية ، يعتبر هذا التفسير العلمى الساخر قالبا من الجد والهزل تمتزج فيه كل من التفسيرات الجدية العقلانية ومحاورات محفوظ التى تأخذ طابع الجد ظاهريا ، ولكنها فى الحقيقة جدية زائفة · لذلك ، فان الاطار التفسيرى نفسه يخلق ترابطين ثنائيين وان كان مضمون التفسيرات هو الآخر كذلك · فان الجاحظ كراو للحكاية ، وبايحائه الى أن الضحك فقط هو الذى أنقذه ، يتظاهر للخطة بأنه قد أخذ محاورة محفوظ مأخذ الجد · ومع ذلك ، فان الضحك الذى يفترض أنه قد تسبب فى انقاذه ، كان مبعثه الافتراض بأن محاورة محفوظ لم تكن جدية · ومن ثم ، فان ذلك التفسير ، حتى ولو اخذ بعلاته ، يشتمل على التناقض فالضحك لا يحقق النجاة الا فى حالة الخطر الحقيقى فقط ، ولكن الخطر

الحقيقى يعوق الضحك • وبهذا الشكل ، ظلت جميع الخطوط الرئيسية للفكاهة تتردد خلال هذه العبارة الواحدة •

وهذا ليس كل شيء • فان مؤلفنا يخلص فى عبارة أخرى ، وهى « القفشة » الثالثة ، بقوله : « ولو كان معى من يفهم طيب ما تكلم به لأتى على الضحك أو لقضى على • ولكن الضحك ممن كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الاصحاب » • مرة أخرى • نجد ان حالة التناقض بين الضحك والخطر قد اثيرت هنا ومعها كل الجدية الزائفة التى صاحبت التحذير الذى وجهه محفوظ • ولكن الجاحظ قد احدث أثرا عكسيا مذهلا • اذ بينما كان الضحك فى العبارة الثانية هو الذى ادى الى نجاته من الموت ، الا أنه الآن قد أصبح سببا ممكنا للموت وفى العبارة الثانية كان هناك ترابط ثنائى متناقض حيث ارتد بدوره لكل من العبارة الأولى وجسد الحكاية • ومن المثير أيضا ان نـرى أنه بعد الكثير جدا من المحاورات الزائفة أو الملفقة ، نجد ان الجاحظ ينتهى بمحاورة جدية • وبعد أن أضفى الطابع الكوميدى على ماهو جدى صار الآن مستعدا لأن يكون جديا فيما هو مضحك • وهذه النقطة الأخيرة تتضمن لمحة سيكلوجية فهذه هى المرة الأولى التى نعرف فيها ان الجاحظ عندما ضحك وحده لم يشاركه محفوظ فى هذا • وبذلك نتذكر ان الفكاهة كانت على حسابه •

ان هذه الحكاية التى رواها الجاحظ ، وكما تبين من هذا التحليل ، تتضمن ذخيرة من الانعطافات المتنوعة التى تثمر عن الفكاهة • بعضها يمكن ان يعزى الى التركيب الشكلى أو مورفولوجية الحكاية ، والبعض الآخر ليس كذلك • وهى فى رأيى تمثل تحفة مضحكة رائعة • وبشكل ما فاننا نستطيع القول بأن الجاحظ لم يأل جهدا مع قارئه ، ولم يترك فرصة دون ان يواصل حشد الدوافع المؤدية للضحك وحتى يكون على ثقة من الوصول الى اثارة حالة الانفجار • وهو بعد أن يقوم بذلك يستخدم مهارته الأدبية فى بسـط خطوط الفكاهة لكى يعتصر منها أقصى عدد من الضحكات •

بعد ذلك ننتقل الى الحكاية الثانية وهى من « البخـلاء » للخطيب البغدادى • ويحكى المؤلف :

« ان بعض الاكابر كان يشتهى أن يحضـر الناس مائدته ويأكلوا طعامه ، غير أنه كان لا يستطيع أن يرى فما يمضغ شيئا ، فشكا ذلك الى صديق له يأنس به فقال صديقه : لو اتخذت لهم طعاما يتناولوه من غير

أن يمضغوه • فقال : وهل يمكن ذلك ؟ قال : نعم أصنع لهم سرطراطة ، وهى فالوذجة لم تنضجها النار فتنعقد فانهم يبلعونها ولايحتاجون الى أن يمضغوها • فقال الرجل لصديقه : فرجت عنى ، وهذا آسهل الأشياء عندى ، وليس يصعب على الا دوية المضغة حسب • فأمر بالفالوذجة فصنعت وجعلت فى صحن واسع وأحضر من يريد أن يدعوه • فجلس الناس فى صحن الدار وجلس الرجل فى غرفة مشرفة عليهم لينظر كيف يأكلون • فلما كان بعد زمان صعد صديقه الذى كآن يأنس به اليه فوجده مغشيا عليه • فانتظره حتى افاق • **ثم قال له** : ايش حـــالك ياسيدى ؟ وما الذى أصـــابك ؟ فقال ياحبيبى ! البلع ـ والله ـ أشـــد على من المضغ (٣٦) •

اننا هنا ايضا ، وكما حدث من قبل ، ســـوف نقوم أولا بفحص الأساليب المورفولوجية التكنيكية التى ترتبط بعملية التوليد الفكاهية • لو نظرنا الى هذه الحكاية، نجد أنها تنتمى الى فئة «البخيل = الضحية» فى الوظيفة الأولى هناك شىء قد حدث للبخيل • وهذا الشىء هنا هو أن الضيوف كانوا يزدردون طعامه • وفى الوظيفة الثانية نرى رد فعله على هذا • أن أهم تكنيك مورفولوجى يتصـــل بهذه الفئـــة هو التفكه السادى (Schadenfreude) : لأننا نستمد المتعة من حالة البؤس التى انتابت البخيل • وتزداد حدة عدم تعاطفنا معه نتيجة للحقيقة بأن البؤس الذى يشعر به كان مستحثا ذاتيا ، وهو جانب آخر سوف نتناوله فيما يلى •

ومن الأمور التى تلازمت مع المورفولوجية لحكـــاية « البخيل = الضحية » هى مكانة البخيل باعتباره ضـــحية وهذا الأمر يتضمن ، فى واقعه ، نوعا من العكسية فى دور البخيل ، من كونه فاعلا الى ضحية • هذه العكسية وقلب الدور كوسيلة للحث على الفكاهة شخصها بيرجسون (Bergson) على أنها أعراض الـ « اللص/المسروق (voleur/volé) (٣٧) فالبخيل صار ضحية نتيجة لبُخله هو ، كما أن ذلك يرجع لافتقادنا التعاطف معه • وبهذا يكون دورا البخيل والضحية قد انصهرا معا • ولو كان الفعل الذى أدى الى تحويل البخيل الى ضحية ثم مع رجل كريم ، مثلا ، فمن هو الذى لن يشعر بأنه قد صار ضحية • اذن فان دوره هو كرجل

---

(٣٦) الخطيب البغدادى « البخلاء » ص ١٤٥ •

(٣٧) ص ٧١ ـ ٧٢ Bergson, «Le rire,»

بخيل يفرض عليه أن يكتسب دور الضحية ، بالضبط كما هو الحال مع مكانته كضحية اذ انها هى التى تبين أنه رجل بخيل ٠

ومع أننا من وجهة نظر واحدة نستطيع أن نتحدث عن انعكاس الدور عندما ينتقل البخيل من كونه فاعلا الى ضحية فان الفعل من وجهة نظر الأحداث المادية الذى أصبح به البخيل ضحية ليس فى حاجة لأن يعكس أى فعل يكون هو نفسه قد قام به ٠ بل انه حتى عندما لا يكون الأمر كذلك ، كما هو ليس كذلك فى هذه الحكاية ، فما زال من الممكن أن يكون كنتيجة مباشرة لافعاله هو ٠ ففى هذه الحالة ، البخيل هو الذى ينشىء الحالة التى يقع هو نفسه ضحيتها ٠ وهذا يتضح من حقيقة أن جميع البخلاء/الضحايا يقعون ضحية بخلهم ذاته ٠ وفى حكايتنا هذه يقع «بطلنا» ضحية لكل من بخله هو ولافعاله هو ٠ وهذا يضعه فى مجال نزعة (وصفها بيرجسون بأنها امتداد لمبدأ الانعكاس) تصبح بها حالة أى شخص يعانى من شىء يكون نتيجة خطئه هو ، حالة مضحكة(٣٨) ٠ ونحن بتقديم هذا المبدأ نكون قد تركنا القيود الشديدة التى تنطوى فى اطارها الفكاهة المورفولوجية ، مادام ذلكما النمطان اللذان وقعا ضحية ذاتهما ليسا فى حاجة لأن يحدثا معا ٠ فعلى سبيل المثال ، فى حالة البخيل الذى انزعج لأن سمكته قد التهمت ، لم يكن الضيوف مدعوين (٣٩) ٠

وعلى كل ، فاننا لكى نرى التكامل الدقيق بين الأساليب الفكاهية التى تتصل بالناحية السردية وتلك التى يمكن وصفها بالبلاغية والدلالية ، سوف يجب علينا كما فعلنا مع الجاحظ ، أن نتفحص الحكاية بالتفصيل ٠ وهنا وللمرة الثانية يمكن تقسيم الحكاية الى ثلاثة أطوار «سردية ٠ فى الأول نشأت المشكلة عندما يبلغ البخيل صديقه بأنه من ناحية ، يرغب الناس أن يتناولوا الطعام ولكنه ، من الناحية الأخرى ، لا يتحمـــل رؤيتهم وهم يمضـــغون هذا الطعام ٠ ان « بطلنا » هنا مثله مثل محفوظ فى الحكاية السابقة ، لا يريد أن يعتقد أحد بأنه بخيل ولكنه ، فى نفس الوقت ، يتراجع نتيجة لشىء يمثل ، كما سنرى فيما بعد ، نمطا خاصا من البخل ٠ اننا نستمتع لما يشعر به من قلق ، كما أن السخافة التامة لموضوع قلقه ، عملية المضغ ، تحول دون أى تعاطف ممكن معه ٠ فعند تقويم النص من ناحية المعنى نجد أن الجملة الافتتاحية التى تقول بأنه كان رجلا له أهميته ، تقلل من شـــعور التعـــــاطف حيث اننا لا نســـتطيع أن نشـــعر بالأسف

(٣٨) ص ٧٢ ــ ٧٣ Bergson, «Le rire,»

(٣٩) الجاحظ « البخلاء » ص ١٠٠ ــ ١٠١ ٠

لمكانة البخيل الاجتماعية بل قد نشعر بالغيرة بجانب هذا ، فان الموقف الذى يطلب فيه مشورة صديقه الحميم الذى بدوره يمنحها له بآخلاص وجدية ، لهو موقف مضحك تماما بسبب الترابط الثنائى بين اخلاص هذا التفاعل وجديته وتفاهته ، ولا نقول سخافة ، فالمشكلة التى ناقشاها· آن وجود الصديق، هنا وطوال الحكاية، بجانب البخيل ، وتعاطفه مع المضيف وأخذ اهتماماته مأخذ الجد ، يضيف الى فكاهية الموقف من عدة نواح · أولا ، أنه بتواجده معه يرسخ الواقع النفسى الخاص للبخيل ، وبذلك يزيد من حالة التناقض بين هذا الواقع والواقع السيكولوجى العادى للقارىء · ولو لم يكن هذا ، لربما بدا ماكان يشغل بال البخيل من السخافة بحيث لايؤخذ بمأخذ الجد على الاطلاق ، وأخيرا ، يجب ملاحظة أن وجود الصديق ليس ضروريا من الناحية الروائية وان كنا ، من حيث الناحية الكوميدية ، نستطيع أن نضحك عليهما الاثنين ·

أما الطور الثانى من الحكاية ، فيتضمن ايجاد وتنفيذ الحيلة · وبطبيعة الحال فان الطبقة الدرامية ، المؤثرة للحوار بين الصديقين والتى تشكل الانتقال بين الطورين الأول والثانى تعتبر مسلية نتيجة للترابط الثنائى مع موضوعها · والحيلة هى الأخرى طريفة لما تشكله من مهارة غير طبيعية ونتيجة للتناقض بين البراعة والغرض المبذولة من أجله· ولذلك يمكن أن يقال ان هذا صحيح بالنسبة لكل من فكرة التحايل على المشكلة بتقديم طبق من الطعام الذى لايحتاج الى المضغ وبالنسبة للخطة التى استخدمت لايجاد هذا الطبق ، بما فى ذلك أن يكون غير كامل النضج تماما · وهذا الجزء الثانى من الحيلة يشبه بكثير من الحيل فى حكايات الجاحظ التى غالبا ماتشمل على أن يكون الطعام غير تام النضج · ولكن الغرض فى هذه الحالات هو منع الضيف من تناول الطعام (٤٠) ثم ينتهى الطور الثانى من الحكاية بتنفيذ الحيلة · وفى الواقع فان الحقيقة بأن الحيلة قد تم الايعاز بها أولا ، ثم تكشفت وتمت مناقشتها وأخيرا وضعت موضع التنفيذ ، يعنى أن القارىء مضطر الى أن يخضعها للتقدير لفترة أطول ويتفحصها بدقة أكبر ، عما كان سيحدث فيما لو اقتصر الأمر على مجرد ذكرها وتنفيذها · وبهذا الشكل ، فالأهمية التى تحققها الحيلة فى الرواية تعكس بفعالية الأهمية التى تحظى بها فى ذهن البخيل ·

---

(٤٠) الجاحظ « البخلاء » ص ٥٥ ـ ٥٦ ·

وأخيرا يجيء الطور الثالث الذى يظهر رد فعل البخيل : ففى البداية نعرف أنه قد أخذ يرقب المأدبة من أعلى ٠ وهذا يبين لنا ، من ناحية ، انشغال باله وقلقه ومن ناحية أخرى ، يؤكد مرة ثانية على صفة الحث الذاتى لرد الفعل يجيء بعد ذلك ٠ ان المضيف ليس مضطرا للجلوس عن قرب ويظل يراقب ! ولقد تم عرض رد فعل البخيل لنا بالطريقة التالية : أول شيء قيل لنا هو أنصديقه عندما يذهب لرؤيته ، يجده مغشيا عليه ٠ ولما كنا لانعرف بعد لماذا حدث هذا ، نترك فى حالة من البلبلة وبذلك يأتى الخطيب بحالة التوتر التى تخلقت ، وهو الذى يخبرنا أولا أن صديقه ظل ينتظر حتى أفاق البخيل ، ثم عندئذ يستعير كلام صديقه الموجه الى البخيل بطريقة رسمية ٠ فعندما يتساءل الصديق « ايش حالك ياسيدى ؟ ما الذى أصابك ؟ » فان هذا يعكس صدى ماكان يتردد من تساؤلات عند القارئ لبعض الوقت ٠

ان الاجابة التى رد بها البخيل وهى أيضا « القفشة » تمثل تحفة من الدراما والاقتصاد ٠ فهى تزيل التوتر الذى ظل يتراكب لفترة وتحل الغموض الذى يحيط بأسباب اغماءة المضيف ، ولكن مع اجبار القارئ على استخدام ذهنه لحل المزيد من جوانب الغموض ٠ وفى نفس الوقت ، فهى تشده من خلال مزيد من الترابطات الثنائية المتعددة وتعيد جمع الموضوعات الفكاهية من الحكاية كلها ٠

وفى البداية ، علينا أن نستنتج من تعليق البخيل على كون عملية البلع اسوأ م نالمضغ ، أن مشاهدته لعملية بلع الطعام هى السبب فى اغماءته ٠ وهنا أيضا ، يتوافر لدينا ترابط ثنائى متناقض بين العلة والمعلول ، وهو ما يذكرنا بالتناقض ، الذى نشعر بعدم ملاءمته بين سخافة ماكان يشغل بال البخيل ، وظهر فى كل الحكاية والجدية التى تناول بها الموضوع وهو وصديقه ٠

ومع ذلك ، فان رد البخيل يعتبر ايضا ، وبشكل معين ، نوعا من التفسير ٠ فقد قيل لنا ان عملية بلع الطعام أسوأ من مضغه ولذلك فنحن نحاول أن نتفهم هذا الافتراض الذى يتناقض مع العبارة السابقة المكررة من أن عملية المضغ فقط كانت هى المشكلة ٠ وهنا ، نجدحالة من التوتر والترابط الثنائى المتكامل بين مبدأين للتفسير لايتفق أحدهما مع الآخر وأيا كان الأمر ، فبمحاولتنا حل هذا التناقض ، بمقابلة المبدأين مع بعضهما ، نكون قد أعدنا ادخال ذلك المنطق المعتوه تماما للبطلين ٠ فنحن

لو سألنا أنفسنا ، لماذا تكون عملية البلع أسوأ نكون قد اعترفنا بسخافة عملية المضغ • وبهذا ، نكون فى هذا السطر الواحد قد حصلنا على ترابط ثنائى ذى اتجاهات ثلاثة بين نسقى التفسير السخيفين المختلفين وبين عالمنا الخاص من الفهم • وخلال هذه العملية نجد أنه قد تم استجلاب كل عنصر محقق للفكاهة فى الحكاية •

ونحن عندما نفسر السبب فى طرافة هذه الحكاية ، نجد أمامنا مجموعة أخرى من المؤثرات المأخوذة أصلا من المحور الرأسى من نموذج توليد الفكاهة الذى قلنا به ، ولابد من تقييمها • ان الحكاية بأكملها تعكس نوعا من الافتتان المرضى تقريبا بالأكل ، وهو الأمر المضحك لعدة أسباب • أولها ، هو ماقد يبدو من التوترات السيكولوجية المصاحبة لحالة من الانفعال النفسى المعتدل فى منطقة مابين السخرية والبذاءة • ومنذ بداية الأمر يلفت البخيل ، الذى يصر على أن عملية المضغ فقط هى التى تضايقه ، اهتمامنا الى هذه القضية • وبالطبع ، لما كان فعل المضغ لايستلزم وجود علاقة بالنفقات التى تكلفتها دعوة الضيوف ، فهذا يعتبر نمطا غير عادى من البخل • وان كان ينبغى أن يفهم هذا الأمر على أنه شبيه سيكلوجى من خلال عملية التداعى بحقيقة أن البخيل ليست لديه الرغبة فى اطعام الآخرين • وهذه الرمزية السيكلوجية ، التى تجرد الدافعية من فكرة الادخار فعليا ، نجدها فى حكايات أخرى من حكايات الخطيب (٤١)كذلك نجد عند الجاحظ مايتفق وحالات الاشمئزاز التى يشعر بها البخلاء من جراء عادات الأكل عند ضيوفهم(٤٢)

وفى حكايتنا هذه ، نجد ان ما نشعر به اشمئزازا ، والذى يعكس مايشعر به البخيل قد ثار فى عدة مناسبات • ففى المرة الثانية عندما تحدث البخيل عن عملية المضغ ، يشير الى الصوت الناجم عن المضغ خالقا بذلك فى الحال صورة بصرية وسمعية • ومن المعروف جيدا أن الانتباه الشديد لجزء من الجسم البشرى أو العملية البشرية يؤدى بسهولة الى الشعور بالقبح والى ترابط ثنائى مماثل لترابط الحى / الميكانيكى لبيرجسون بين الجزء أو العملية المنحطة انسانيا والكل الانسانى(٤٣) •

---

(٤١) انظر من بين اشياء اخرى ، الخطيب « البخلاء » ص ٧١ — ١٧٢ •

(٤٢) انظر الجاحظ « البخلاء » ص ٦٧ — ٨٠ •

(٤٣) قارن بما قام به Swift من وصف شهير لثدى المرأة
Jonathan Swift, «Gulliver's Travels,» ed. Robert A. Greenberg « New York, 1961). ص ٧١

ان الطبق بتركيبته العجينية وارتباطها بالطعام غير المطبوخ جيدا والذى تنفر منه النفس هو الآخر شيء مثير للاشمئزاز ، كما هى صورته المادية فى بلعه دون مضغه ٠

ولكن يبدو أن هذه الحكاية تستمد جاذبيتها أيضا ، لو كانت هذه الكلمة مناسبة ، مما أطلقه نورمان هولاند (Norman Holland) عن المضمون وهو هنا المضمون الكامن فى الوعى ٠ فالقصة بأكملها تعكس نوعا من التركيز المقصود على الفم ٠ فالبخيل مهتم بدرجة بالغة ليس فقط بعمليتى المضغ والبلع ولكن تناقضه الوجدانى قد بلغ درجة من الافتتان جعلته يراقب ضيوفه وهم يأكلون ٠ والمؤمنون بفرويد قد يرون فى هذا تطورا جنسيا قد استقر عند المرحلة الفمية وتأثر بمشاعر وجدانية قوية متناقضة(٤٤) ٠ وهناك فى الواقع حكايات أخرى للخطيب التى تظهر حالة التثبيت الشرجى أو تعرض بوضوح حالة الاحتباس الشرجى على انه مقابل سيكلوجى لعملية الادخار(٤٥) ٠ وأن هذا التثبيت الفمى وتداعياته اللاشعورية تضيف الى حالات التوتر التى تراكبت على مدار السرد الروائى ٠

وبالرغم من أننا لم نحاول أن نجرى تحليلا سيكلوجيا لمضمون قصة محفوظ النقاش ، الا أننا نجد بشكل واضح عددا من التطابقات السيكلوجية فى الحكايتين ٠ هذه التطابقات تمثل ادراكات المؤلفين حول طبيعة البخل ، وقد تم استغلال هذه الادراكات فى بناء الحكايات ٠ ففى كلتا الحالين نجد البخيل ممزقا بين الرغبة ، التى يبدو أن أصولها ترجع الى عملية التوافق الاجتماعى ، فى أن يبدو كريما مضيافا من ناحية وبخله من ناحية أخرى ٠ أن هذا الصراع بين الرغبتين يخلق توترا دراميا يدفع بالرواية قدما ويساعد على تطور حالة الترقب والدهشة ٠ ولكن حبكة الحكاية عند الخطيب تعمل وكأنها تجريد لعملية السرد عند الجاحظ٠ وقد انعكس هذا على شكل الشخصيات أيضا ٠ فكل شخصية للبخيل تقابلها شخصية أخرى يتفاعل معها خالقا نوعا من الحوار الذى يتيح للبخيل أن يعبر عن نفسه من خلاله ٠ كما تعتبر كلمات وتعبيرات البخيل من أطرف العناصر التى وردت فى الحكايات ٠ وفى حكاية الجاحظ ، نجد الفاعل الآخر ، وهو الجاحظ نفسه ، هو الضحية المعنية أصلا من فعل البخل ومن ثم فهو يلعب دورا حاسما من حيث التركيب المورفولوجى

---

(٤٤) ص ٣٢ – ٣٩ Holland, «Dynamics»

(٤٥) انظر ، على سبيل المثال ، الخطيب « البخلاء » ص ١٦٧ – ١٦٨ ، ١٧٢ ٠

ولكن ليس هذا هو الوضع مع حكاية الخطيب • فهنا الشخصية الأخرى تؤدى دورها كظل ومرآة نرى فى انعكاساتهما بشكل أفضل مايشـغل بال البخيل • أما الضحايا المقصودون بفعل البخل ، وهم أصحاب الدور المعادل لدور الجاحظ ، فنجدهم ممثلين فى تلك الصحبة المجهولة للذين يتناولون الطعام • وبذلك فهم يشكلون شـخصيات مجردة ومسـتبعدة من الحكاية • ولما كانت الضحية المقصـودة ليس لها وجود مادى ، فان القارىء يجد نفسه وقد ألقى به فى خضم العالم السيكلوجى للبخيل نفسه • وهذا يؤكد على ضرورة الطبيعة السيكلوجية الجوهرية لمشكلة البخيل وصراعه ، مرسخا لنفس الادراك الذى يجيىء من انشغال البطل سيكلوجيا بشكل أساسى بعملية المضغ •

ان قولنا بأن هاتين الروايتين تستغلان ملامح سـيكلوجية بارزة ، معينة ، معناه بالطبع أننا نقول انهما تتلقيان مدخلا من المحور الرأسى لنموذج توليد الفكاهة الذى حددناه سـابقا • وكما تبين من التحليل المفصل فان كلا الحكايتين تسـتغلان عـددا كبيرا من هذه المدخلات ، تعالجانها ، تمدان فيها تكثفاتها ، جاعلتى القارىء يقفز أماما وخلفـا بين الواحدة والأخرى من خـلال معالجة روائية متطـورة لذلك الخلط المتنـوع من النوازع الميكانيكية • وفى مقدمة هذه النوازع ، الترقب والدهشة والترابط الثنائى المتعدد المستوى والاقتصاد والانضغاط المرتبطان بحل المشاكل والانتقال من حالة الحيرة الى الفهم •

ان القارىء ـ ولو أن ذلك يعتمد على الحالة المزاجية ـ قد يصل الى مرحلة الضحك عند أى لحظة من اللحظات الجالبة للضحك على مدار الحكاية ، فكلا الروايتين تتصاعدان نحو الانفجار المتولد عن « القفشة » أو « القفشات » وفى حقيقة الأمر ، فان القفشـات تعمل كالنقاط المركزية التى تنصهر فيها المؤثرات الرأسية والأفقية ، وكما لو كانت مدمجة فى حيز صغيرة • بالاضافة لهذا ، فان هذه العناصر ، بفعلها هذا ، تكون قد جمعت كافة معانى الحكاية الرئيسية معطية للجوانب السردية وحدة معنوية وتنظيمية • ففى حالة الخطيب ، تم هذا فى قفشة واحدة بينما عند الجاحظ امتدت هذه العناصر على مسار قفشات ثلاث ، مع ارتدادها من واحد الى الآخر •

اذن ، فى هاتين الحكايتين ، نجد ان الاساليب المستخدمة لتوليد الفكاهة قد اكتملت فى روايتين متطورتين مختلفتين من الناحية التنظيمية ووحدة الموضوع • أن هذا التكامل ـ والذى يتطلب كما حدث درجـة عالية من البراعة البلاغية ـ هو الذى يرفع من قدر هذت الوحـدات القصيرة من مجرد نكات الى مرتبة الأدب •

الفصـــل الرابـــع

البناء والتنظيم فى أحد الأعمال الأدبية ذات الموضوع الواحد : ((التطفيل)) للخطيب البغدادى

ان الخطيب البغدادى ، الذى قال عنه ابن خلكان انه لو لم يكن له ســوى تاريخ بغداد « لكفاه »(١) قد ترك وراءه لحســن الحظ اكثر من مجرد ذلك التاريخ الموجز الشهير لحياة الأعيان فى بغداد . لقد كان هذا « المحدث » البارز فى القرن السابع ، بحق ، أديبا مميزا كذلك (٢) .

وعندما يفحص الانسان الفصول التى خصصت لانماط الشــخصية فى موسوعات أدب المسامرات فى العصور الوسيطة ، ســوف يكتشف أن « الطفيليين » أو الدخلاء ، أو الضيوف غير المدعوين ، كثيرا مايتبعون

---

(١) ابن خلكان « وفيات الاعيان » المجلد ١ ، تحقيق احسان عباس (بروت ، دون تاريخ) ص ٩٢ .

(٢) لمعرفة حياة وأعمال الخطيب البغدادى انظر يوسف العش « الخطيب البغدادى مؤرخ بغداد ومحدثها (دمشق ، ١٩٤٥) R. Sellheim, «Al-khatib al — baghdadi» «E I2», ص ١١١١ — ١١١٢ ومن أجل المناقشة من التقليد الخاص بالسير الذاتية انظر مقالتى «Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatib al-Baghdadi» «Studia Islamica,» 46 (1977). (الفصل السادس من هذا الكتاب) ص ١١٥ — ١٣١ .

البخلاء أو ذوى الشح(٣) اذن فليس من الغريب أن يكتب الخطيب البغدادى أيضا وهو مؤلف « كتاب البخلاء (٤) كتابا عن الطفيليين وهو تحت عنوان « التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشـــعارهم(٥) وهذا العمل الأخير هو الذى يعنينا هنا • وسوف تتركز مناقشتنا كما يشير العنوان ، على جانبى التنظيم والبناء فى هذا العمل الادبى الذى يدور حول موضوع واحد ، وكيف فرض الجانبان مؤثراتهما الأدبية الفردية •

---

(٣) انظر على سبيل المثال ، الموضع الخـاص بالأجزاء المكتوبة عن البخـلاء وتلك المتعلقة بالطفيليين فى ابن عبد ربه ، « العقد الفريد » المجلد ٦ ، تحقيق احمد امين وابراهيم الابيارى وعبد السلام محمد هارون (القاهرة ، ١٩٤٩) ص ١٧٤ ــ ٢٠٤, و ٢٠٤ ــ ٢١٥ ، النويرى « نهاية الارب فى فنون الادب » ، المجلد ٣ (القاهرة ، دون تاريخ) ص ٢٩٤ ــ ٣٢٣ و ٣٢٣ ــ ٣٣٧ •

(٤) الخطيب البغدادى ، « البخلاء » تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثى واحمد القيسى (بغداد ، ١٩٦٤) وحول المناقشات التى تدور حول هـذا العمل انظر كتـابى القـادم : Structures of Avarice : The Bukhala' Work in Medieval Arabic Literature (Leiden, E. J. Brill).

انظر أيضا مقالى : «Humor and Structure in two Bukhala' anecdotes : al-Gâhiz and al-Katib al-Baghdadi,» «Arabica» 27 (1980), pp. 300 — 323 (أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)

(٥) الخطيب البغدادى « التطفيل وحكايات الطفيليين واخبارهم ونوادر كلامهم واشعارهم » تحقيق كاظم المظفر (النجف ، ١٩٦٦) ويبدو أن العمل الآخر الموجود عن موضـوع التطفيـل هو الخـــاص بابن الجـوزى ، محفوظ بمخطوطه الاصـلى • انظـر GAL ملحق ١ ، ص ٩١٦ ، عيسى اسكندر المعلوف « عن نفائس الخزانة التيمورية » Revue de l'Académie Arabe de Damas (١٩٢٣) ص ٣٤٢ كما يبدو أن الجاحظ قد كتب هو الآخر من هـذا الوضـوع وهو لسـوء الحظ غير موجود • انظر Gal ملحق ١ ، ص ٢٤٥

Charles Pellat «Gâhiziana III : Essai d'inventaire de l'oeuvre Gâhizienne,» «Arabica,» 3 (1956),

ومع معرفتنا بالاختلافات البارزة بين كتاب البخلاء للجاحظ وذلك الذى كتبه الخطيب فلا يوجد سبب للافتراض بأن كتـاب « التطفيل » للخطيب قد اعتمد على الكتـاب الخاص بسلفه •

وللمزيد من التطفيل والطفيليين ، انظر الموسوعتين الأدبيتين المذكورتين اعلاه وابن حجـه الحموى « ثمرات الأوراق فى المحـاضرات » مطبوعـة على هوامش كتـاب الابشـيهى « المســتطرف فى كل فن مستظرف » المجلد ١ (بيروت ، بدون تـاريخ) ، ص ١٥٤ ــ ١٥٦ ، الحصرى « زهر الآداب وثمر الألباب » المجلد ٤ ، تحقيق زكى مبارك ومحمد عبد الحميد (بيروت ، ١٩٧٢) ص ٩٧٩ ــ ٩٨١ ، ابن الجوزى « أخبار الأذكياء » تحقيق محمد مرسى الخولى (القاهرة ، ١٩٧٠) ص ١٨٨ ــ ١٩٣ •

ان عملية التمييز بين التنظيم والبناء تشكل أمرا حيويا بالنسبة للتحليل البنيوى للنص الأدبى ٠ ولقد كانت أكثر المحاولات وضوحا فى القيام بعملية التمييز هذه ، هى المحاولة التى قام بها جان بوللون (Jean Pouillon) والذى فسر التنظيم بأنه العملية المنظورة لتوفيق العناصر فى النص ومزجها ، بينما البناء يشير الى عملية محددة أكثر يتم فيها صياغة وتكوين العناصر التى تحدد (بل قد نقول تقرر) النص من حيث تفرده وقابليته للمقارنة(٦) ٠

والتحليل البنائى الذى سنأخذ به هنا هو تحليل يتعلق بالمنظومة الروائية القصيرة ويعتمد على منهجيه صممت أصلا لاعمال البخلاء للجاحظ والخطيب البغدادى (٧) وهذه المنهجية تقوم على مبدأ الفصل ثم اعادة التركيب فى كيان واحد ، للوحدات الادبية القصيرة التى تشكل جسد العمل كله ، مثل حكايات الطفيليين ٠ ومن أجل تحقيق غرض هذه الدراسة تم تعريف حكاية الطفيلى بأنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تظهر ان شخصا ما ، أو أشخاصا ، أو جماعة او طبقة من الناس تتجسم فيهم الصورة المميزة للتطفيل ٠ وكما كان الأمر مع حكايات البخلاء فان الذى يقرر مكانة الوحدة هو صفتها الروائية وليس بالضرورة نمط الحديث المستخدم ٠ وبذلك فقد تم اعتبار كل من الوحدات النثرية والشعرية بمثابة حكايات ٠

وفى هذا التعريف تعتبر الصفة الجوهرية للحكاية هى قدرتها على التجسيد لفعل ما ، صفتها كحكاية روائية ٠ ومن ثم ، فان التحليل البنائى سوف يقوم على أساس اعادة تطويع ومواءمة تعريف بروب (Propp) بريمون (Bremond) للوظيفة ـ لقد وصف بروب Propp الوظيفة بأنها فعل لشخصية ، وتحدد من ناحية مغزاها بالنسبة للكشف عن سرد الرواية٠ وفى هذه العملية يؤكد بروب على أن الفعل وليس الشخصية التى تقوم به هو الذى يحدد طبيعة الوظيفة ٠ أما على الجانب الآخر ، فقد قام كلودبريمون (Claude Bremond) فى «منطق السرد (Logique du récit)

---

(٦) وردت ونوقشت فى Jean-Marie Auzias «Clefs pour le Structuralisme» (Paris, 1975) ص ١٤ ـ ١٥ ٠

(٧) لمعرفة هذه المنهجية انظر كتابى Bukhalā' Work الفصل الأول ومقالتى «The micropoetics of the Bukhalā' Anecdote,» «Journal Asiatique» 267 (1979) : (الفصل الثانى من هذا الكتاب) ص ٣٠٩ ـ ٣١٧

باعـــادة تعـــريف ما قال به برون عن الوظيفة وذلك بأنها ليســــت ببساطة مجرد فعل ، وهو ما سماه «Processus» أى عملية بل علاقة « الشخصية ـ الفاعل » «Personnage — Subjet» بـ « العملية ـ الفعل » «Processus-Prédicat» فعنده اذن أن البناء الروائى يعتمد على تعاقب الأدوار وليس تعاقب الأفعال · فاذا ما أستوعب مفهوم « الدور » على أنه عبارة عن شـــخصية محددة بالفعل الذى تقوم به ، أو تخضع له ، أو يكون أقرب لطبيعة هذه الشخصية فى أدائه ، اذن فالشخص الطفيلى ، مثل البخيل ، هو شـــخص يمكن تعريفه بهذا الشكل · أكثر من ذلك ، أنه ســـوف يكون من الضرورى ملاحظة أن حكاية الطفيلى ، كحكاية ، فهى لاتعرض الا لواقعة واحـدة لسياق من الأحداث · وبهذا بدلا من أن تتضـــمن ســـلسلة من الوظائف فانها كثيرا ما تشتمل فقط على وظيفة واحدة أو على الأكثر ســـياق من وظيفتين · ولذلك فان تعريف الوظيفة فى واقع الأمر وفى أغلب الأحيان يتم وفقا لنموذج استبدالى (Paradigmatic) أكثر من تعريفها طبقا لسياق ركنى (Syntagmatic) (٨) ·

فان نقول ان أحد الأعمال الأدبية يتألف من وحدات أدبية صغيرة ، فهذا يعنى فى الواقع أنها تتألف بصفة خاصة تقريبا مما سماه عبد الفتاح

---

(٨) انظر مرة أخرى كتابى «Bukhalâ' Work» ومقالتى «Micropoetics» (الفصل الثاني من هذا الكتاب) Vladimir Propp «Morphologie du conte» trans. Marguerite Derrida ولقد استخدمت هذه الترجمة لأنها تعتمد على الطبعة الثانية الروسية المصححة (لننجراد ، ١٩٦٩) وهذه الطبعة لم تكتف فقط بتصحيح الأخطاء المتعلقة بالحقائق وتلك الفنية الموجودة فى الطبعة الأولى ، بل انها قد استكملت النص فى كثير من النقاط الهامة . والطبعة الثانية للترجمة الانجليزية تعتمد على الطبعة الروسية الأولى «Morphology of the Folktale» (Austin, 1968).
انظر : «Note de l'éditeur,» Propp, «Morphologie,»
«Appendix I : The Problem of 'Tale Role' and 'Character' in Propp's Work,» in Heda Jason and Dimitri Segal, eds. «Patterns in Oral Literature» (The Hague; 1977), ص ٣١٣ ـ ٣٢٠
انظر ايضا ، Claude Bremond, «Logique du récit» (Paris, 1973), ص ١٣٢ ـ ١٣٤

كيليطو بالحديث المنقول «discours rapporté» (٩) ولهذا السبب فان عملية الاختيار والترتيب للوحدات هى التى تضفى على العمل الأدبى شخصيته • فاذا ما أمكن اسناد عمليـة الاختيار للبنـــاء ، فان عملية الترتيب هى الأداة الرئيسية للتنظيم •

والعملية المتعلقة بتنظيم العمل الأدبى هى التى سوف نتناولها أولا • ففيما يختص بكتاب « التطفيل » فهو يحتوى على ستة وعشرين فصلا ، كما يشتمل على مقدمة • وهذه المقدمة القصيرة ، المثيرة للاهتمام البالغ . يتوفر بها عدد من الصفات « الجاحظية » وتوجه القارىء نحو أنماط المادة التى عمل المؤلف على جمعها فى عمله • كما أنها تحوى مناقشـــة للفكاهة وعلى جاذبية الحكايات (١٠)

ومع تتبع مسار المقدمة يجد القارىء نفسه أولا أمام مناقشة لغوية عن أصل فعل (ط ـ ف ـ ل) ومشتقاتها « تطفيل » و « طفيلى » وقد فسر اللفظ الأخير على أنه يعنى الشخص الذى يحضر دون دعوة ، ومستمدة من فعل « طفل » واسم الفعل بما يعنى العملية التى يغشى فيها ظلام الليل ضوء النهار • والافعال التى يقوم بها الشخص الطفيلى تنسب الى هذا الفعل وذلك لأنها تضر بالناس ، حيث لا يعرف أحد من دعاه ؟ أو كيف دخل ؟ وهناك تفسير آخر لعملية الاشتقاق : وهى أن كلمة طفيلى نسبة لطفيل ، وهو رجل من الكوفة كان يحضر الحفلات دون دعوة • غير هذا ان هذه التسمية الخاصة هى التى كان يستخدمها عامة الناس • ومن المثير تماما أنه قد تم التمييز على الأقل فى التراث اللغوى بين شخص يحضر دون دعوة بينما الناس ياكلون ويطلق عليه « الوارش » وشخص يأتى دون دعوة بينما الناس يشربون ، « الواغل » وهذا التمييز لايـرد نفسه فى سياق مادة الحكايات ، حيث لايوجد فقط سوى اللفظ النوعى « الطفيلى » ومع ذلك ، فهناك استخدام واحد قد ذكر فى عملية الشرح اللغوى الذى يظهر فى الحكايات والذى يمكن أن يقال أنه الاستخدام القديم لكلمة « حقيبة النفاية » وهو « الزل » ، أو ما يعنى حمل الطعام من

---

(٩) Abd el — Fattah Kilito, «Le genre Séance : une introduction,» «Studia Islamica» 43 (1976) ص ١٣٢ ـ ١٣٤

(١٠) الخطيب « التطفيل » ص ١ ـ ٣ قارن الجاحظ ، « البخلاء » تحقيق طه الحاجرى (القاهرة ١٩٧١) ص ١ ـ ٨ •

أماكن الاستقبال (١١) ومع الاستمرار فى هذه المناقشة اللغوية ، نجد أنه قد أعطيت لنا الأسماء التى عرف بها الطفيلى فى أيام الجاهلية(١٢) .

بعد هذه المناقشات اللغوية ، يليها الفصلان الأولان . والحكايات التى جاءت فى هذين الفصلين تختلف عن تلك التى وردت فى بقية العمل ، كما أن هذا الاختلاف كما سيتبين فيما بعد ، كانت له أهمية رئيسية من الناحية التنظيمية . فالفصل الأول يتضمن الحكايات التى تبين أن الرسول ، عندما كان يدعى ، كان فى بعض الحالات يحضر معه شخص لم تتم دعوته ، بما فى ذلك عائشة . والحكايات نفسها تسبقها عبارة عن

---

(١١) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٤ – ٦ . أن هذين الاشتقاقين للفظ « التطفيل » من الاشتقاقات العيارية فى التراث المعجمى ، بجانب اشتقاق ثالث ، حذفه الخطيب فى الجزء اللغوى الذى كتبه ولكن لم التنويه عنه فى « الرسالة » الفكاهية فى نهاية الكتاب : ص ١١٣ – ١١٤ . والتى تعزو كلمة « الطفيلى » الى الشخص الذى يحضر دون دعوة فى ذلك الوقت من النهار الذى يطلق عليه « الطفل » (وهو قرب الغروب) . وهذه الاشتقاقات الثلاث هى الموجودة فى التراثين المعجمى واللغوى . أنظر ، على سبيل المثال ، الزبيدى ، « تاج العروس » المجلد ٧ (القاهرة ١٨٨٨ – ١٨٩٠) ص ٤١٧ – ٤١٩ ، ابن منظور ، « لسان العرب » ، المجلد ١٣ (القاهرة ، بدون تاريخ) ص ٤٢٦ – ٤٢٩ ، الفيروزاباى ، « القاموس المحيط » ، المجلد ٤ (القاهرة بدون تاريخ) ص ٧ ، الثعالبى ، « ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب » ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة ، ١٩٦٥) ص ١٠٨ – ١٠٩ ، أبن سيده ، « المخصص » ، المجلد ١ (بيروت ، بدون تاريخ) ص ٦٧ ، الأزهرى ، « تهذيب اللغة » ، المجلد ١٣ ، تحقيق البردونى وعلى البجاوى (القاهرة ، ١٩٦٦) ص ٣٤٧ – ٣٥٠ ، Edward W. Lane «An Arabic-English Lexicon» (London, 1874) المجلد ٥ ، ١٨٥٩ – ١٨٦٠ ص

وبطبيعة الحال فانه من الممكن منطقيا وشكليا أن لفظ « الطفيلى » قد اشتق مباشرة أو اخيرا من الفعل الآخر الذى يعتمد على أصل كلمة « طفل » و « طفولة » ومعناها الأساسى هو ناعم أو رقيق (كما هو فى طفل ، والتصغير : طفيل) . وعلى كل ، فما لاحظنا انه لا يوجد ذكر لمثل هذا الاشتقاق فى أدب المادة ، كما لا يبدو انه من المحتمل أن اسم طفيل العرائس (أو الأعراس) يحتاج فى تفسيره الى تبيان الصلة (بخلاف التوافق التاريخى) بين فكرة الحضور دون دعوة والطفيل كما يفهم على أنه تصغير لكلمة طفل . فلا المصادر تعطينا اسما آخر لهذا الرجل ، ولكن اسم طفيل أيضا كان شائعا خلال العصر كما يتبين فى دليل جيدى I. Guidi عن كتاب الأغانى I. Guidi, «Tables alphabétiques du Kitâb al-Agâni» (Leiden, 1900). ص ٤١٥ – ٤١٦ .

(١٢) الخطيب « التطفيل » ص ٧ – ٨ .

التأثير الذى تسمح به السنة بالنسبة لهذا النمط من الفعل • أما الفصل التالى فيتألف بأكمله بأشكال متنوعة من نفس الحكاية ، حيث الرسول فيها ، بالرغم من دعوته ، يحضر معه شخص ليس كذلك(١٣) •

ومن الناحية الفنية ، فان هذه الوحدات بما أنها تروى أفعال الرسول، فهى عبارة عن أحاديث • ومع ذلك ، فان طبيعتها السردية تجعل منها حكايات ، ولو حدث وأن جاء فيها شخص آخر غير الرسول ، فلن يتردد المرء فى اعتبارها أيضا حكايات • وهنا يطرأ لنا سؤال هام • هل هذه تعتبر حكايات طفيلية ؟ ولو كانت كذلك ، فبالطبع يمكن عندئذ اعتباران الرسول يشجع عملية التطفل ، وان مرافقيه هم من الطفيليين • فمن ناحية، عنوان الفصل الثانى يقول « ذكر من طفل على عهد رســـول الله من الصحابة » مشيرا بوضوح الى أصل كلمة (ط ـ ف ـ ل) • ومن ناحية اخرى ، ذكر الخطيب بالتحديد ان احضار ضيف آخر غير مدعو ، هــو عمل مسموح به • ولذلك ، فعلى الرغم من أن هؤلاء الضيوف قد حضروا « دون دعوة » ، فمن الواضح انهم لايلاموا على هذا الفعل الخطأ • ولهذا السبب فانه يمكن اعتبار الحكايات التى جاءت فى هذين الفصلين حكايات طفيلية مسموح بهآ أخلاقيا « أما من الناحية البنائية فان جميـــع هذه الحكايات تستعرض نفس المورفولوجية أو التركيبة الشـــكلية ، تركيبة المصاحبة ، والتى تتمايز عن المورفولوجيات السردية الأخرى فى النص • وفى نهاية الأمر ، اننا لو تناولنا هذين الفصلين باعتبارهما وحدة ادبية ، فسوف يكون هذا اعتمادا على مالدينا من تصريح بأن هناك أنواعا معينة من الفعل مسموح بها وفقا للســـنة ، وقد تبعها الدليل الذى يؤكد هذه الحقيقة •

وباتباع خطى هذين الفصلين نجد أنه قد أصبح لدينا ســـلسلة من الأحاديث وغيرها من الأقوال المعيارية التى تؤدى الى نتيجة واحدة وهى أن الشخص الذى « دخل على غير دعوة ، فقد دخل سارقا ، وخرج مغيرا » بل أكثر من ذلك ان الشخص الذى يتناول الطعام الذى لم يدع اليه ، فهو يأكل « مالا يحل له »(١٤) ومن هنا فان مثل هذه الأحاديث ، وحيث دورها من الناحية الأدبية هو مجرد دور يقتصر على أقوال معيارية تدين التطفيل لذلك فلا يمكن ادخالها فى نطاق الحكايات •

---

(١٣) المرجع السابق ، ص ٩ ـ ١٦ •

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٧ ـ ٢٤ •

وأنه لعقب هذه المادة المعيارية مباشرة تبدأ الحكايات نفسها الخاصة بالطفيليين • فمعظم مايبقى من العمل يحتوى على مجموعة من تسعة عشر فصلا قائمة بالكامل تقريبا على حكايات التطفيل • والمبدأ التنظيمى الرئيسى المستخدم فى ترتيب الفصول هو تقسيم الفصول بين تلك المخصصة لعدد من مختلف الطفيليين (الفصول من ١٧ الى ١٦)(١٥) والتى تتركز حول النمط الأولى (Archetype) للطفيلى ، بنان (الفصول من ١٧ الى ٢٥) •

وتقريبا فان ذلك العدد الصغير نسبيا من الوحدات التى لاتمثل حكايات والذى ينتشر كله فى أنحاء العمل يشكل ماجاء من أقوال مختلفة ، منسوبة الى — أو منقولة عن — بنان ، وتتعلق بمسألة الطعام والأكل • فى أحدها يخبرنا ، مثلا ، عن أفضل الطرق لتناول الباذنجان (١٦) وفى أخرى ينصحنا باستخدام المضغ كثيرا لأنه يقوى اللثة والأسنان(١٧) •

بعد ذلك « يخلص » كتاب التطفيل « برسالة ذات ست صفحات بها نصيحة مسهبة للطفيلى عن كيف يصل بنفسه الى اقصى درجات التطفيل؟(١٨) وهذا النص لا يشكل فقط انفصالا حادا عن الوحدات الخاصة بالحكايات الأقل طولا التى سبقته بل أيضا بايراده فى الواقع لجميع مراحل وأساليب ومظاهر التطفيل ، يقوم باستحضار واستكمال الموضوعات المتناثرة فى حكايات منفصلة فى أنحاء الكتاب •

ملخص القول ، أن التنظيم فى كتاب التطفيل يظهر بأوضح ما يكون فى انقسامه الى سبعة أجزاء :

١ — مقدمة من ثلاث صفحات تقريبا مكتوبة بلهجة خفيفة نسبيا •

٢ — مناقشة لغوية فى خمس صفحات تقريبا •

٣ — مجموعة من الحكايات عن الرسول والصحابة تغطى مايقرب من ثمانى صفحات •

---

(١٥) لقد جاء تقسيم الفصول فى نسخة الكتاب • وقد استبحت لنفسى أن أقوم بترقيمها ، محددة لمقدمة الخطيب باعتبارها الفصل الأول •

(١٦) الخطيب « التطفيل » ص ٩٨ •

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٠٠ •

(١٨) المرجع السابق ، ص ١١٢ — ١١٧ •

٤ ـ مجموعة من العبارات المعيـارية التى تدين سلوك التطفيـل بشدة فيما يقرب من سبع صفحات ٠

٥ ـ مادة الحكايات عن مختلف الطفيلين تستغرق حوالى ستين صفحة ٠

٦ ـ مادة حكايات نركز على بنان فى حوالى ثلاثين صفحة .

٧ ـ الرسالة من ست صفحات التى توجه النصيحة الى من ينتظر ان يكون من الطفيليين ٠

ولكن ، ماهو مغزى هذا التنظيم ؟ لو حاولنا الاجـــابة على هذا السؤال ، فاننا نرى أنه على مستوى معين ، يكشف لنا عن مفهوم تنظيمى أدبى معين ٠ ومن هذه النظرة ، نستطيع أن نقول أن هناك جزءا خاصا بالمقدمة يتكون من الجزء الأول وحتى الجزء الرابع ، وجسد الموضوع، من الجزئين الخامس والسادس ، ثم خلاصة أدبية توجز بطريقة ممتعة الافعال التى جاءت فى جسد العمل كله ٠ ورغم أن هذه النظرة فى تقسيم العمل لاتخلو من وجاهة ، الا أنها تفشل فى تعليل السبب فى ترتيب الأجزاء من ١ الى ٤ بهذا الشكل ، وبصفة خاصة ، عملية الحشر للعبارات المعيارية بين مجموعتين مختلفتين من الحكايات ٠

ان مغـزى هذا الترتيب من الممكن أن يتضح بطريقـة جيدة وذلك بمقارنته بالترتيب الذى جاء عليه « كتاب البخلاء » للخطيب ، وهو نفس المؤلف من نفس الطراز ، وفى موضوع مشابه تماما ٠ فكتاب « البخلاء » للخطيب يعرض لنا نوعا من التنظيم البسيط الى حد ما ٠ فهو رغم أنه لا يحوى مقدمة الا أنه يبدأ بسـلسلة طويلة من الأحاديث التى اما أنها تدين البخل بشكل مباشر واما أنها تضع البخل فى بستان الخطايا (١٩) وهذه الأحاديث تقوم بعمل المقدمة المعيارية وتضع اخلاقية واضحة يصطبغ بها العمل كله٠ وتلى هذه الاحاديث الاجزاء الخاصة بالحكايات فى الكتاب٠ ثم يخلص « كتاب البخلاء » للخطيب بجزء مؤلف من مجموعة أحـاديث

---

(١٩) هذا التعبير يؤخذ بمفهوم فوكو : Foucault «Le Fou au jardin des espèces» Michel Foucault, «Histoire de la folie à l'âge classique (Paris, 1972), ص ١٩٣ ـ ٢٢٥ .

تدين هى الاخرى حالة البخل وان كان توجهها عمليا بشكل أكبر وأقل من الناحية النظرية (٢٠) ٠

من هذا السياق ، اذن ، يكون من السهل علينا أن نرى الملامح الفريدة التى يتسم بها التنظيم الذى تم به « كتاب التطفيل » فهو لايبدأ بمقدمة معيارية أو تهذيبية فى الأخلاق ، بل هى أقرب لأن تكون مقدمة عامة محايدة من الناحية الأخلاقية ومناقشة لغوية تمثل تلك الأجزاء التى تتعلق بنموذج أدب المسامرات الذى يتصل بصفة خاصة بالاهتمامات الأدبية أكثر من اتصاله بالاهتمامات الاخلاقية ٠ ويعتبر وجود الحكايات التى تدور حول الرسول والصحابة والتى تسبق فى ترتيبها الحكايات التى تعنى بافراد جاءوا فيما بعد هو شىء يذكرنا الى حد ما بتنظيم كتب الطبقات ٠ والشىء المميز هنا هو أنها حكايات تم فصلها عن الحكايات الأخرى بعبارات الادانة المعيارية ٠ ومن الواضح ان ترتيب وضعها هذا ليس جزافيا بمحض المصادفة ٠ فلو أن الجزء المعيارى هو الذى بدأ به الكتاب أو سبق بشكل الحكايات التى تدور حول الرسول ، لكان هذا قد أوصى بأن أفعال الرسول كانت غير سليمة ، أو على الاقل يكون قد خلط بين أفعاله وتلك الخاصة بالطفيليين ٠ لكن هذا الجزء المعيارى يرسم حدا أخلاقيا واضحا بين الأفعال المباحة للرسول والأفعال المحظورة التى يقوم بها الطفيليون (٢١)

ومن هذا التنظيم يمكن أن نستخلص عددا من الاستنتاجات حول طبيعة هذا العمل : الاستنتاج الأول ، هو أن التنظيم نفسه يسير بشكل جوهرى فى خط مستقيم ٠ فهناك مواد تجىء سابقة على غيرها من المواد التى من المفروض أنها تقوم بعملية التعريف ٠ فقد كان المقصود من ادانة عملية التطفيل هو ان تنطبق هذه الادانة على الأفعال التى تجىء بعدها

---

(٢٠) الخطيب « البخلاء » وأيضا كتابى عن « البخلاء » ص ٩٥ — ١١٦ (Sstructures of Avarice الفصل الثالث) . ولقد سار على هذا المخطط التنظيمى مع بعض الفوارق البسيطة بالمضمون ، الكاتب الحنبلى يوسف بن عبد الهادى (متوفى ١٥٠٣/٩٠٩) انظر مقالتى : «Yûsuf ibn 'Abd al-Hâdî and his Autograph of the Wuqûc al-Balâ bil-Bukhl Wal-Bukhalâ, » «Bulletin d' Etudes Orientales,» 31 (1979), ص ١٧ — ٥٠ .

(٢١) فيما يتعلق بهذا ، هناك استثناء واحد ، وهو ذلك الحديث الناقص الموجود على صفحة ٢١ من « التطفيل » . وعلى كل ، فيتضح من تعليقات الخطيب بانه قد اعتبر هذا الأمر حالة خاصة تفرض نوعا من المسائل الأخلاقية/الدينية الخاصة .

وليس على التى سبقتها • وهذا الأمر ، بدوره يوحى بأن المقصود هو أن يقرأ الكتاب بالترتيب أى من البداية الى النهاية • ولهذا السبب قد يعن لى أن أقول أنه من الخطأ الجسيم تناول الأعمال من هذا النمط كمجرد مجموعة من الحكايات وكأعمال استرشادية فى مجال التسلية التقديرية، التى تفتقر الى الوحدة التأليفية •

الاستنتاج الرئيسى الثانى الذى يجب استخلاصه من هذا التنظيم يتعلق بالاتجاه الأخلاقى للكتاب • فلو أن « كتاب التطفيل » بدأ بشكل أخلاقى صريح لكان مثل هذا الترتيب قد مال نحو صبغ العمل كله بهذه النغمة • ولكن لم يحدث حتى الجزء الرابع (بعد سبع عشرة صفحة) الى أن بدأت تظهر لهجة أخلاقية واضحة تعبر عن التطفيل • وفى الواقع فان المؤلف ببدئه هذا العمل بمقدمات أدبية أكثر ضرورة ، فهو بذلك يعطى الأفضلية للصفة الأدبية لعمله • وبينما الموقف الأخلاقى قد اتخذ ، الا أنه تم بطريقة ثانوية • وعند مقارنة « كتاب التطفيل » بكتاب « البخلاء » ، فأن الكتاب الاول يمكن النظر اليه كعمل أقل من الناحية الاخلاقية • ورغم ان كلا العملين يقومان على الشخصيات ، وفى كلتا الحالتين هذه الشخصيات تجسم سمات سلبية ، الا أن المؤلف يتناول البخل كقضية أخلاقية أكثر اهمية ، وتلازمها فى العمل أكثر لا أخلاقية أو أكثر احتياجا للادانة الواضحة • فالبخل يمكن رؤيته ، على الأقل بالنسبة للخطيب البغدادى على أنه يتصل بالأدب أكثر كأخلاق وسلوك سليم بينما التطفيل يتصل اكثر بالأدب كمادة أدبية وتسلية •

وكما لاحظنا فيما سبق ، أن جسم النص يشتمل على الحكايات الخاصة بالتطفيل • وفى الواقع فهو يشكل ١٢٩ حكاية • وكما سيتبين من تحليلنا فان التطفيل يمكن فى الحقيقة رؤيته وهو يحدث على مستويات مختلفة وتحت ظروف مختلفة • ولكن يجب أن نتذكر أن العملية التى استخدمت ليست هى التقسيم لمفهوم مسبق عن التطفيل الى فصائل مادية بل كانت عملية فصل للنماذج المورفولوجية • وفى هذه الحالات أصبح البناء بذلك مميزا ليس على أساس أية افعال قد تكون واردة فى الحكاية بل على أساس الأفعال التى تتصل بدور الطفيلى • اذن فالبناء يشكل السطح البينى الذى ينعكس عليه فعل التطفيل والطفيلى • ولهذا ، فان الاهتمام سوف يتركز ليس فقط على طبيعة التطفيل بل أيضا ما سوف أسميه ، بمثل مافعل كلود بريمون (Claude Bremond) الحالة الفاعلية المحركة أو الحالة المرضية للطفيلى • وفى هذا التمييز ، يعتبر الفاعل المحرك هو

الشخص الذى يقوم بالفعل (agent) ، بينما المريض هو الشخص الذى يخضع للفعل (patient) ·(٢٢) ·

ولما كان المعنى الأساسى لكلمة التطفيل عرفناه بشكل عام على أنه الدخول غصبا نوعا ما أو الحضور دون دعوة ، فلن يكون من الغريب أن أكثر الفئات تعددا للحكايات (وتمثل ٤٦ أو ٧ر٣٥ فى المائة من مجموع الحكايات) تتضمن مشكلة الدخول من الناحية العلمية بالنسبة للشخص الطفيلى أو الضيف القادم دون دعوة · وهذه هى الحكايات المتعلقة بمسألة « الدخول » وهى تشمل على وظيفة واحدة ، ممثلة فى فعل ما ينجح الشخص الطفيلى من خلاله فى الدخول الى أحد التجمعات أو احدى الحفلات ، فى مواجهة عدم رغبة المضيف الضمنية فى دخوله · اذن ، ففى هذه الفئة من الحكايات ، من الواضح أن الطفيلى هو الفاعل المحرك بينما المضيف هو المريض · أما من حيث مسألة الديناميكيات الخاصة بما سميته فى مكان آخر بحالة الضيافة(٢٣) ، وهى العلاقة بين المضيف والضيف فان هذا الشكل من العلاقة يمكن تحديده أيضا باعتباره شكلا قام فيه الطفيلى ببدء العلاقة بين ضيف ومضيف ·

والكثير من صفات هذا النوع يمكن ان يتضح فى الحكاية التالية :

> مر بنان بعرس فأراد الدخول فلم يقدر ، فذهب الى بقال فوضع خاتمه عنده على عشرة أقداح علاكية (٢٤) وجاء الى باب العرس فقال : يا بواب افتح لى ، فقال له البواب : من أنت ؟ قال : أراك لست تعرفنى ؟ أنا الذى بعثونى اشترى لهم الأقداح ، ففتح له فدخل فأكل وشرب مع القوم ، فلما فرغ اخذ الأقداح ونادى البواب : افتح لى ، يريدون ناصحية حتى أرد هذه فخرج فردها على البقال وأخذ خاتمه (٢٥) ·

من الواضح هنا ان الفعل المولد للوظيفة فى هذه الحكاية هو اتيان الحيلة أو الخدعة ، التى استطاع الطفيلى عن طريقها ان يدخل الى الحفل

---

(٢٢) ص ١٣٧ وما يليها Bremond, «Logique»

(٢٣) انظر كتابى «Bukhalā' Work» : الفصل الرابع · Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

(٢٤) انظر تعليقات المحقق عن رواية ابن الجوزى عن الحكاية · ابن الجوزى ، « الاذكياء » ، ص ٨٨٨ — ٨٨٩ والهامش رقم ٧ ·

(٢٥) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٦٢ ·

وبمجرد دخوله كانت له الحرية فى المشاركة فى تناول الطعام والشراب الموجود . وبذلك تكون الصفتان اللافتتان للنظر فى هذه الحكاية ، هما : دخول الطفيلى بنفسه ، من ناحية ،والحيلة من ناحية أخرى . ومع ذلك، فرغم أن الكثير من الحكايات فى هذا النوع تعرض لنا كلا من هاتين السمتين ، الا أن أيا منهما ليس جوهريا من الناحية البنائية .

ولنتناول أولا مسألة دخول الطفيلى بنفسه ، اذ أن هناك حكايات - ودون وضع مسألة الدخول فى الاعتبار - يقوم فيها الطفيلى ببدء علاقة الضيف / المضيف .

كان ابن دراج الطفيلى من أهل حران ، قدم بغداد فمر بباب قوم وعندهم وليمة ، فدخل ، فاذا صاحب الدار قد وضع سلما فكلما رأى انسانا لايعرفه قال : اصعد ياأبى قال ابن دراج : فصعدت الى غرفة مفروشة حتى وافينا فيها ثلاثة عشر طفيليا ، ثم رفع السلم ووضعت الموائد ، فبقى أصحابى قد تحيروا وقالوا : مامر بنا مثل ذا قط قال : فقلت يافتيان ايش صناعتكم ؟ قالوا الطفيلية ، قلت فايش عندكم فى هذا الأمر الذى وقعنا فيه ؟ قالوا : ماعندنا فيه حيلة ، قلت : فاذا احتلت لكم حتى تأكلوا وتنزلوا تقرون لى أننى أعلمكم التطفيل؟ قالوا : ومن تكون بالله ؟ قال : أنا ابن دراج ، قالوا قد اقررنا لك قبل ان تحتال لنا ، قال : فجئت الى صاحب الدار فاطلعت عليه والناس يأكلون، قال : فقلت : ياصاحب الدار؟ قال: مالك؟ قال : قلت ايما أحب اليك تصعد الينا بخوان كبير تأكل وننزل ، أو أرمى بنفسى رأسية فيخرج من دارك قتيل ويصير عرسك ماتما ؟ قال : وجعلت أجر سراويلى كأنى أريد أن أعدو أو أرمى بنفسى قال : فجعل صاحب الدار يقول : اصبر ويلك لاتفعل وجعل يعجلهم ويقول : هذا مجنون ، فاصعدوا الينا خوانا فاكلنا ونزلنا(٢٦) .

ان هذه الحكاية تنتمى بوضوح الى فئة «الدخول» ، ومع ذلك فليس هناك دخول للشخص بنفسه . فالطفيلى ، بل والطفيليون كلهم فى الحقيقة، كانوا قد دخلوا بالفعل الى منزل المضيف ، رغم أن هذا الفعل لم يكن

---

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

له التأثير المطلوب فى ان يبدأ وضعهم كضيوف · وفى الحقيقة كانت الحركة الوحيدة التى حدثت هى من ناحية نقل الطعام الى الحجـــرة التى كان يجلس فيها الطفيليون ، وليس فى انتقالهم الى الطعام . اذن فهذه الحكاية تبين أن عملية الدخول فى هذا النوع ينبغى ان تفهم على أنها هى عنصر المبادأة من جانب الطفيلى بحالة الضيافة وليس مجرد عملية الدخـــول المادى الى منزل المضيف · ومفهوم عملية الدخول كمبادأة يعنى هو الآخر أنه فى حين أن عملية قطع الحد الفراغى كثيرا ماتعتبر حاسمة فى تحديد طبيعة الفعل المولد للوظيفة ، فان المساحة الفراغية بهذا ليست هى بالمعيار الذى استخدم فعلا فى تحديد مورفولوجية الحكايات ·

ومن الملاحظ طبعا ان هذه الحكاية عن ابن دراج ، كسابقتها عن بنان، تجسم نوعا من الحيلة · وفى الواقع فاننا نجد ان مثل هذه الحيل قد جاءت فى غالبية الحكايات التى تندرج تحت عملية الدخول ، فالفصل ١٣ مثلا ، الذى يحمل عنوان «أخبار من منع عن الدخول ، فاحتال وتسبب الى الوصول » ، يتألف ، كما يوحى عنوانه ، من حكايات تعتمد بصـــفة خاصة على الحيل فى عملية الدخول (٢٧) بل الأكثر من هذا ان الحيلة كما يدل هذا العنوان ذاته تعنى ضمنا الخداع ومع ذلك ، فمن السمات المميزة للحيل فى فئة « الدخول » هو أنها تنحو للتوزع بشكل متواصل · وقطبا هذا التواصل يتمثلان ، فى الحيل المجردة من ناحيـــة ، كتلك التى ناقشناها توا ، وفى الحالات التى يمـــكن أن نسميها بالشراء أو التبادل المفتوح ، من ناحية أخرى · وفكرة الشراء تتضح جيدا من الحكاية التالية التى كان فيها جماعة من الناس يجلسون ويشربون · فدخل عليهم رجل ، فحيوه ، ولكن أحدهم طلب منه أن يخرج · لكن الطفيلى رد عليه ببعض أبيات الشعر الطريف ، مما جعل الصحبة تقرر أن تتركه للبقاء والمشاركة فى الشراب ، لأنه كان بمثل هذا الظرف « ظريفا »(٢٨) ·

ومن الواضح ، أنه فى هذه الحكاية ، رغم أنه فى امكاننا الحديث عن استخدام وسيلة أو فعل ما نجح الطفيلى عن طريقه فى الدخول الى الجماعة ، الا أننا سنكون مخطئين لو قلنا ان ذلك الفعل هو خداع مادام

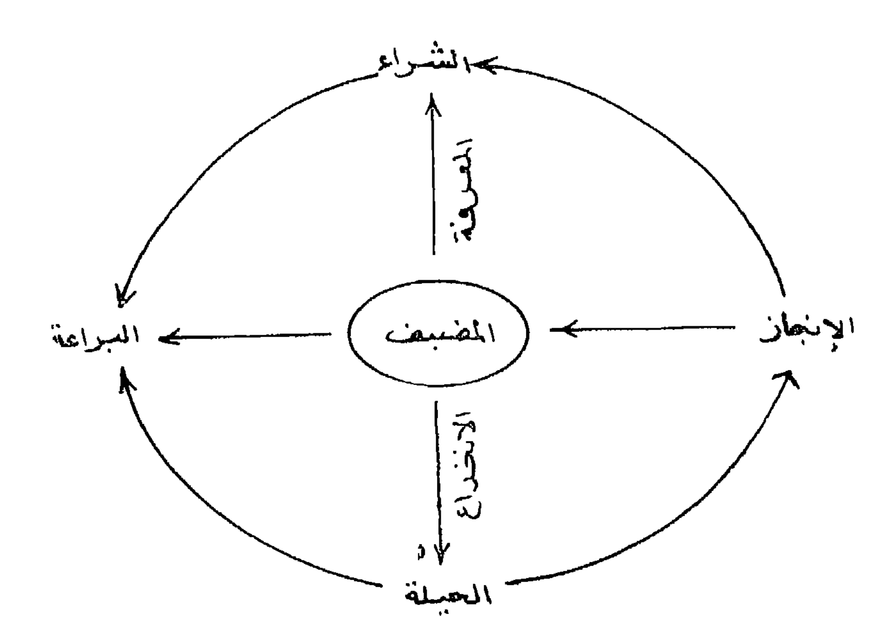
---

(٢٧) المرجع السابق ، ٦٢ – ٦٨ ·

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٤١ – ٤٢ فى سبيل الايجاز تم الاقتصار على بعض الحكايات ·

أحد لم يقع ضحية خداع • ولكن يمكن القول ان الطفيلى باستخدام فصاحته وطلاقة لسانة قد اشترى الحق فى دخوله •

أما الشيء المشترك بين هذه الحكاية ، من جانب ، وحكايتى بنان وابن دراج من جانب آخر ، فهو العلاقة بين البراعة وتسليم السلع • ففى كل حالة ، نستطيع أن نجد أن هناك نوعا من المعـــادلة بين البراعة من ناحية والانجاز من الناحية الأخرى (انظر الشكل رقم ٨) • بجانب هذا فان الطفيلى فى كل الحالات ، يتصرف كفاعل مـحـــرك (المحور الأفقى) مستخدما براعته لاستخلاص السلع من المضيف ، الذى يعتبر هو المريض • فلو قمنا بالتركيز على موقف المضيف وسلوكه (المحور الراسى) لوجدنا اذن أن التمايز الرئيسى بين الشراء والحيلة هو تمايز يمكن ان نراه بين مضيف يتعامل بارادته الحرة الكاملة ومضيف تم خداعه ، أى بين المعرفة مقابل الانخداع •



أما عن كون هذه الصلة بين نمطي العلاقـــة ، تلك التى بين عملية الشـراء والحيلة ، هى علاقة متواصلة ، فالحكاية التالية تصـــور هذا بأفضل ما يكون ٠

جاء طفيلى الى عرس ، فمنع من الدخول ، وكان يعرف أن اخا للعروس غائب ، فذهـــب فأخذ ورقة كاغد وطواهـا وسحاها وختمها ، وليس فى بطنها شيء وجعل العنوان (من الأخ الى العروس) وجاء فقال : معى كتاب من أخى العروس اليها فاذن له فدخل ودفع اليها الكتاب ، فقالوا : ما رأينا مثل هذا العنوان ؟ ليس عليه أسم أحد ؟ فقال : وأعجب من هذا أنه ليس فى بطن الكتاب ولاحرف واحد ، لأنه كآن مستعجلا ، فضحكوا منه ، وعرفوا أنه احتال لدخوله ، فقبلوه(٢٩) ٠

رغم أن الحكاية تتحدث عن وجود خديعة أو حيلة ما ، الا أن الحكاية ابعد ما تكون عن حالة تتعلق بعلاقة تتوافر فيها احدى الحيل ٠ ومع أنه من الصحيح ان الطفيلى يتحقق له الدخول عن طريق الحيلة ، أى عن طريق الخطاب المزيف ، ومع ذلك ، فعندما جاء الوقت الذى اضـطر فيه أن يقول : « وأعجب من هذا أنه ليس فى بطن الكتاب ولا حرف واحد ، لأنه كان مستعجلا ، » فهو فى الحقيقة لم يعد يخدع أحدا طالما أن هذه الاشارة ــ رغم أنه قد يبدو فيها الرد على التساؤل حول الخطاب ــ هى فى حقيقتها ليست كذلك ٠ فهذه العبارة فى الواقع تلعب دورين ، فهى من ناحية تكشـــف عن الحيلة ، ومن ناحية أخرى ، تشـــكل فى حد ذاتها لمحة ذكية ٠ فلو أخذنا الحكاية على أنها نوع من السرد الروائى ، فقد يعن للانسان أن يتحدث عن وجوب ترك الحيلة عند وقوعها واستخدام اللمحة الذكية مكانها ٠ ونوضح ذلك بطريقة أخرى ، فنقول ان هذه الحكاية تبين ما للمعرفة من وضع مركزى من التمييز بين الشراء والحيلة ٠ فالحيلة بمجرد اكتشافها يتوقف فعلها كحيلة، ولكنها ، بالمثل يمكن أن تؤخذ عندئذ فى موضع التقدير لما تحمله من براعة فطرية ٠ فالملحوظة الثـانية التى أبداها الطفيلى لا تكتفى فقط بالسعى لشراء الدخول استعانة ببراعتها ، بل هى أيضا تحقق عملية التحول التى تصبح بها الحيلة هى قطعة من البراعة ، ومن ثم ، شيئا يستحق التقدير ٠ ومن وجهة النظر الأدبية ، من الممكن أن نقول ان براعة الحيلة، التى كانت موضع تقدير القارىء فقط

---

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٦٤ ٠

فى حكايتى ابن دراج وبنان ، هى أيضا موضع تقدير الضيوف فى حكاية الخطاب المزيف (٣٠) ٠

لقد لاحظنا فيما سبق ، أنه مع معرفتنا بالمعنى الأساسى لكلمة التطفيل على أنه يمثل جزئيا معنى الاندساس ، الا أنه كان من المتوقع أن تكون هنـاك حكايات كثيرة ينعكس فيها هذا المعنى ، وهى الحكايات المتعلقة بمسألة « الدخول » ٠ ومع ذلك ، هناك حكايات أخرى لا تقوم على الدخول أو الاندساس ٠ أكثرها أهمية هى المجموعة التى تتشـكل من حكايات « الداخل » (وهى خمس وعشـرون أو ١٩٫٤ فى المـائة من مجموع الحكايات) ٠ ومن هذه الحكايات ، ٠

حدثنى جعفر بن محمد الكوفى قال : « كنت مع بنان فى وليمة لرجل نبيل ٠ ومعنا جماعة من الكتـاب على مائدة ، فكان قدام رجل منا دجاجة مسمنة فضرب يده فأخذها من قدام الرجل ، **فقلت له** : ما هذا ؟ أتفعل هكذا ؟ **قال** : انه أصلحك الله ــ مشاع(٣١) غير مقسوم(٣٢) » ٠

فى هذه الحكاية ، بنان هو الشـخص الطفيلى ، كما ان تطفيله لا يمكن فى عملية دخوله أو اندساسه الى الوليمة ٠ وفى الحقيقة ، لقد كان مافعله

---

(٣٠) هنـاك كل الأسـباب التى تجعلنا نعتقد بأن هـذه المعادلة بين البراعـة والكسب ، واتصالها بين قطبى الشراء والحيلة لها من المغزى والأهميـة ما يجعل وجودها يتعدى مجرد « التطفيل » للخطيب . اذ نستطيع العثور على عناصر لها ، مثلا فى أعمال البخلاء لكل من الجاحظ والخطيب البغدادى . وهـذه العلاقة . فى الحقيقة ، ربما تكون واحدة من أهم العناصر البنائية المتكررة فى الأدب والتأليف العربى الوسيط . فوجودها واضح فى حكايات الف ليلة وليلة مثلا ، والمقامات قارن ص ٣٩٧ وما بعدها

Mia Gerhardt, «The Art of Story-Telling,» (Leiden, 1963)
Tzvetan Todorov, «Les Hommes-récits,» in Tzvetan Todorov, «Poétique de la Prose» (Paris, 1971)

ص ٧٨ ــ ٩١ . واننى لأنوى الكشف عن هـذه المسألة بطريقة أكثر شمولا فى احـدى الدراسات التى يتم اعدادها حاليا .

(٣١) انظر Joseph Schacht, «An Introduction to Islamic Law» (Oxford, 1964) ص ١٣٨ ــ ١٣٩ .

(٣٢) الخطيب « التطفيل » ص ٩٩ ــ ١٠٠ .

بنان فى هذه الحكاية هو أنه ضرب بيـده ليأخذ الدجـاجة من أمام احـد الجالسين ، مزيدا بذلك من نصيبه فى الطعام · والفعل الذى قام به وقـع داخل أحد التجمعات ، بعد أن قامت بالفعل علاقة ضيافة واضحة (أو علاقة المضيف / الضيف) · ومن هنا ، فأن فعل التطفيل ليس متضمنا فى البدء بعلاقة الضيافة بل فى مضاعفة الفائدة المستمدة منه · وفى هذه الحالة ، لن يكون من المهم من الناحية الفنية سواء ما اذا كان الطفيلى دخل مدعوا أو دخل مندسا · وفى هذا المثال الخاص ، فنحن لا نعرف ما اذا كان بنان مدعوا أم لا ·

اذن ، فالوظيفة التى تقوم بها حكاية « الداخل » هى الفعل الذى يتمكن أحد الضيوف بواسطته من مضاعفة نصيبه من أى سلع يتم تقديمها . ويدخل ضمن هذه الفكرة أن الطفيلى يحصل لنفسه بهذه الطريقة على سلع أكثر مما كان سيحصل عليها بوسيلة أخرى فالطفيلى ، فى واقع الأمر ، هو الفاعل المحرك بينما الضيوف الآخرون أو المضيف ، هم الضحايا .

وهذا الشكل البنائى الذى لايمثل ضرورة فيما اذا كان الطفيلى قد دخل مدعوا أم لا ، ومن ثم التمييز الواضـح بين طبيعة التطفيل فى حكـاية « الداخل » وفكرة التطفيل باعتبأره اندساسا جزئيا ، يظهر بطريقة أوضح فى حكاية أخرىمن حكايات بنان · فقد قيل ان صاحبنا الطفيلى المشـهور يقوم بالنصح قائلا ، ان الشخص عندما تتم دعوته الى وليمة فعليه أن يجلس على يمين المنزل لكى تتاح له سهولة الوصول الى الطعام ويكون أكثر تحكما فى الظروف العامة للوليمة (٣٣) ·

ومن الواضح أنه طالما قيل بشكل صريح ان الضيف المفترض قد جاء مدعوا ، اذن فالشخص يستطيع أن يؤدى فعل التطفيل ومن ثم يكون طفيليا ، دون عملية الاندساس · وفى الواقع ، فان الحقيقة بأن حكايات « الداخل » تصنف نمطا من التطفيل لايتفق والتعريف العام الشائع عن التطفيل بأعتباره حضورا دون دعوة ، ينبغى أن تؤدى بنا هذه الحقيقة على الأقل فى البداية لأن نشك فى هذا التعريف ·

ان احدى السمات الأخرىالميزة لهذه الحكاية هىطبيعة الفعل الذى يحدث فيها · وفى الواقع ، لم يحدث الفعل نفسـه أبدا ولكن أوصى به

---

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

فقط ٠ ومن حيث التركيب المورفولوجى ، فان هذه التوصية لاتشكل العنصر الهام مادام فعل التوصية بأداء أفعال ، باستبعاده من الأفعال الموصى بها ، لن يستطيع بنفسه أن يجعل من شخص ما شخصا طفيليا ٠ اذن ، فطبيعة الفعل الموصى به وليس فعل التوصية هو الذى يقرر بناء الحكاية ٠

وتعتبر هذه الوسيلة الأدبية ـ من أن يكتسى الفعل بشكل التوصية ـ وسيلة مفضلة فى الحكايات من فئة « الداخل » وفى بعض الأحيان ، كما هو فى الحالة السابقة ، تعرض التوصية ببساطة على أنها قول منقول عن صاحب التوصية ٠ ومع ذلك ، فهى يمكن ان تشكل جزءا من رواية أكثر تعقيدا ٠ فعندما كان وكيع يجلس على المائدة يأكل مع بنان ، بدأ بنان يوبخه على أكل الباذنجان الذى يباع مائة برانق (سدس درهم) ويترك صدر الفرخة ، فى حين ان الدجاجة الواحدة كانت تباع بدينار (٣٤) ٠

اذن ، وكما يتبدى من هذه الحكايات ، أن الفن فى أن يكون الشخص طفيليا وهو فى « الداخل » يتضمن شيئا أكثر من مجرد الأخذ بأنانية من الغير ، بل يتضمن أيضا قدرا كبيرا من الاهتمام من جانب الطفيلى بأفعاله الخاصة ، خشية أن يذهب أحد هذه الأفعال عبثا ٠ فلقد قيل للطفيليين ، مثلا وهم يجلســون الى المائدة ، بأن لا يتحدثوا أبدا وهم يأكلون ، واذا ماكلمهم أحد وجب الرد عليه ، فلابد أن تكون الاجابة بنعم فقط ٠ والسبب فى هذا هو أن الكلام يشغلعن الأكل ، « وقول نعم مضعة »(٣٥) كما أن الضيف يتم نصحه ليس فقط بأن ينأى بنفسه بعيدا عن الأطعمة والخضروات الرخيصة بل أن يحذر أيضا من شرب الماء بأكثر من اللازم (٣٦) ٠

الصفة الأخرى المميزة للحكايات من فئة «الداخل» هى أن الفعل المولد للوظيفة فى جميع الحالات فى الواقع ، يعتمد على الحيلة ٠ وهنا فان الحيلة يدخل ضمنها تناول الطعام بطريقة غير عادية الى حد ما وذلك لمضاعفة الفائدة للطفيلى ٠

وفى حقيقة الأمر ، ان فئتى الحكايات من باب « الدخول » و « الداخل » يمكناعتبار أنهمايعكسان مرحلتين مختلفتين من مراحل تطورحالة الضيافة والمرحلة الثالثة من هذا التطور تتمثل فى فئة « الاستطالة فى الضيافة »

---

(٣٤) المرجع السابق ، ٨٧ ٠
(٣٥) المرجع السابق ، ٥٧ ٠
(٣٦) المرجع السابق ، ص ٧٤ ـ ٧٥ ، ٧٦ ـ ٧٧ ٠

ومع أن هذه الفئة عددها قليل جدا (حكايتان أو ٦ر١ فى المائة من مجموع الحكايات) ، الا أنها مع ذلك غاية فى الاثارة من حيث الحيل التى يأتى بها وفى معالجتها لدورى الفاعل والمريض وفى هذه الفئة يقوم الضيف باظهار تطفيله ليس بالدخول غير مدعو أو بمقاومة المضيف وليس بمضاعفة استهلاكه بل فى الاطالة اكثر من اللازم فى عملية الاستضافة ، أى برفضه الرحيل ٠

> نزل بعض أهل البصرة على مدينى ، وكان صديقا له ، فألح على المدينى بطول المقام ، **فقال المدينى لامرأته** : اذا كان غدا فانى أقول لضيفنا كم ذراعا تقفز ؟ فأقفز أنا من العتبة الى باب الدار، فاذا قفز الضيف أغلقى الباب خلفه ٠ **فلما كان من الغد قال له المدينى**: كيف قفزك يافلان ؟ **قال** : جيد ، **قال**: فوثب المدينى من داخل منزله الى خارج الدار اذرعا فقال له : ثب، فوثب الى داخل الدار ذراعين ، **فقال له** : أنا وثبت الى خارج الدار اذرعا ، وأنت وثبت الى داخل الباب ذراعين ! **قال** : ذرعان الى داخل خير من أربعة الى برا !!(٣٧) ٠

من الواضح فى هذه الحكاية أن الضيف قد أظهر تطفيله باطالة أمد الترحيب به ورفضه الرحيل ٠ ومع ذلك فان العلاقات بين الفاعل والمريض هنا قد تغيرت ، كما تغير الدور الذى تلعبه الحيلة ٠ فالمضيف يحاول استخدام الحيلة لاجبار ضيفه على الرحيل : عندئذ صار المضيف هو الفاعل والضيف هو المريض ، ولو كانت الحيلة قد نجحت ، لكان هو المقصود بأن يكون الضحية ٠ ومع ذلك ففى هذه التركيبة المورفولوجية لا تنجح حيلة المضيف ، كما تبين من الرد البارع للطفيلى فى هذه الحكاية ونحن نجد ، فى واقع الأمر ، انه فى الحكايات الخاصة بـ « الاستطالة فى الضيافة » فان العلاقة الأساسية بين الفاعل / الضحية المتضمنة فى عملية التطفيل والتى يكون فيها الطفيلى هو الفاعل قد أصبحت حقيقة من خلال بناء روائى انعكست فيه هذه العلاقة ، فى البداية على الأقل ، لكى يصبح المضيف هو الفاعل والطفيلى هو المريض ٠ وعلى كل ، فنحن نرى أن المضيف قد أخفق لأن الطفيلى قد افسد حيلة المضيف ، بحيلة مضادة ٠ اذن ، فهذه الحيلة المضادة قد قلبت دورى الفاعل / المريض فى الحكاية مؤدية الى خلق أو رد بناء الدور الخاص بالطفيلى ــ الفاعل والمضيف ــ الضحية المتضمن فى عملية التطفيل ٠

---

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٢٥ ٠

ومن هذا نجد أن فئة « الاستطالة فى الضيافة » لها وظيفتان ، كل منهما يتمثل فى احدى الحيل • فى الأولى يحاول المضـــيف أن يخلص نفسه من الضيف عن طريق الحيلة ، وفى الوظيفة الثانية ، يقوم الضيف وهو طفيلى باحباط خطة المضيف عن طريق حيلة من صنعه •

وفى احدى الحكايات الأخرى يقرر المضيف وزوجته التظاهر بأنهما يتشاجران فى محاولة لادخال الخديعة على الضيف الذى طالت اقامته • وبعد أن تخانق الاثنان ، قالت الزوجة للضيف : « بالذى يبارك لك فى غدوك غدا أينا أظلم ؟ » فقال الضيف : « والذى يبارك لى مقامى عندكم شهرا ما أعلم »(٣٨) •

ووجود هاتين الحيلتين ، تلك التى لجأ اليها المضيف والأخـرى التى استخدمها الضيف ، يعتبر شيئا له دلالته • فاضـــطرار المضـــيف للجوء الى استخدام الحيلة يوحى بأنه لم يكن يشعر بحريته فى اخراج الضيف • وفى هذه الحكايات يبدو ان هناك نوعا ما من قواعد التحريم الخاصة بالضيافة تؤدى فعلها ، وهى قواعد تشبه تلك الخاصة بالرفض القاطع للضـــيافة التى وردت فى أعمـــال « البخلاء » ، والتى اضطرت المضيفين للتحول الى استخدام الحيل(٣٩) ولكن الحيلة الثانية ، تلك التى استخدمها الطفيلى ، فهى الأخرى لها دلالتها • فان نرى أن الطفيلى لم يكن يرغب فى الرحيل وأنه فى الحقيقة قد بقى رغم المحـــاولات التى بذلها مضيفه لزحزحته من مكانه ، لكان يكفى لافشـــال الحيلة التى استخدمها المضيف دون ان يستجيب الطفيلى لذلك بحيلة أخرى • وموقف كهذا ، يرد فى حكايات معينة من « بخلاء » الجاحظ حيث يلجأ المضيف فيها الى استخدام احدى الحيل لكى يبعد أحد الضيوف ولكن الحيلة تفشل ، سواء بمحض الصدفة أو نتيجة لضعف فى الحيلة نفسها(٤٠) • وعلى النقيض من ذلك ، ففى فئة « الاستطالة فى الضيافة » يتم تذكيرنا بأن الطفيلى يعتبر ملك المحتالين ، الذى يفسـد حيل خصومه بحيل أكثر براعة من صنعه •

---

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٢٤ •

(«Structures of Avarice») «Bukhala Work»

(٣٩) انظر كتابى عن «Micropoetics» الفصل الرابع والخامس ومقالتى عن «Humor» ص ٣١٥ – ٣١٦ و (الفصل الثانى والفصل الثالث من هـذا الكتاب) •

(٤٠) انظر على سـبيل المثـال ، « البخـلاء » للجـاحظ ص ١٢٣ – ١٢٤ ، ١٤٨ – ١٤٩ •

كذلك ، يجب أن نتذكر ان الحكاية فى فئة « الاستطالة فى الضيافة » مثلها مثل حكايات « الداخل » تعكس تصورا للتطفيل يتمـــايز عن ذلك الخاص بالحضور دون دعوة • ففى حكاية سباق القفز التى فرغنا من مناقشتها توا ، قيل ان الطفيلى كان صديقا للمضيف ، ومن ثم فالاحتمال كبير فى أن الدعوة قد وجهت اليه للحضور ، أو أنه على الأقل قد لقى الترحيب عندما جاء •

اذن ففى مورفولوجيات الحكايات التى ناقشناها حتى الآن ، رأينا أن الطفيلى ينتصر على جميع العقبات التى تواجهه ويحتفظ بوضعه كفاعل محرك • ومع ذلك ، فهناك حكايات يصبح فيها الطفيلى هو المريض بـل والضحية فى الحقيقة ، وهى الحكايات الخاصة بـ «الطفيلى = الضحية» (١٠ أو ٨ر٧ فى المائة من مجموع الحكايات) •

وفى الحكاية التالية ، فان الضحية ليست سوى بطلنا بنان نفسه فهو يروى الحكاية قائلا :

دخلت البصرة ، فقيل لى : ان هاهنــا عريفا للطفيلية يبرهم ويكسوهم ويرشدهم الى الأعمال ويقاسمهم فصـرت اليه فبرنى وكســانى وأقمت عنده ثلاثة أيام • وله خلق يصيرون اليه بالزلات فيعطيهم النصــف ويأخذ النصف ، فوجهنى معهم فى اليوم الرابع فحصلت فى موضع وليمـة فأكلت وازللت معى شيئا كثيرا ، فجئته به فأخذ النصــف وأعطانى النصف ، فبعت ما دفع لى بدرهم ، فلم أزل على هذا أياما فدخلت يوما الى عرس جليل ، وأكلت وخرجت بزلة حسنة ، فلقينى انسان فاشتراها منى بدينار ، فأخذته وكتمته أمرها ، فدعا جماعته من الطفيليـة وقال : ان هذا البغدادى قد خان ، وظن أنى لا أعلم كل شىء بفعله فاصفعوه وعرفوه ماكتمنا ، فاجلسونى شــئت أم أبيت ، فما زالوا يصفعوننى واحـدا واحـدا ويقول الأول منهم : قد أكـل مضيرة ، ويصفعنى الآخر ويشم يدى ويقول : وأكل بقيلة ، ويقول الآخر وأكل سحذا ، حتى جـــاءوا بكل شىء أكلته ماغلطوا بزيادة ولانقصان ، ثم صفعنى شيخ منهم صفعة عنئيمة وقال : باع الزلة بدينار وصفعنى آخر وقال : هات الدينار فدفعته اليه وأخذ ثيابى التى كان أعطانيها وقال

اخرج يا خائن فى غير حفظ الله ، فخرجت الى السفينة ، وجئت الى بغداد ، وحلفت ان لا أقيم ببلدة طفيليتها يعلمون الغيب (٤١) ٠

فى هذه الحكاية ، نجد أن ماحدث بالفعل هو أن بنان ، بسبب جشعه، قد حاول ان يستفيد على حساب الطفيليين الآخرين ٠ ولكنهم كانوا من المهارة بحيث لم ينخدعوا ، واكتشفوا لعبته وعاقبوه عليها وبذلك أصبح هناك وظيفتان فى هذه الحكاية ، وبالتالى فى المورفولوجية الخاصة بالطفيلى = الضحية ٠ فى الوظيفة الأولى يقوم الطفيلى بفعل ما وفى الثانية نرى أنه لم يكن فقط فاشلا فى هذا الفعل بل أنه أيضا يعانى من جرائه ٠ اذن ففى هذا المخطط نجد ان الفعل الأول كان دافعه التطفيل ، أى القيام بفعل التطفيل ٠ وبذلك نرى ان الطفيلى قد صار متورطا فى هذا الموقف نتيجة لتطفيله ٠ وأنه لهذا وبكونه طفيليا قد بات ضحية ٠ وبذلك فاننا نستطيع القول أن دور الطفيلى ودور الضحية فى هذه الحكايات قد انصهرا معا ٠ ومن الواضح ، ان الضحية هو نمط لشخص مريض وعليه نستطيع ان نرى وضع الفاعل / المريض فى هذه المورفولوجية باعتبارها وضعا يبدأ منه الطفيلى الحكاية كفاعل وينتهى فيه كمريض ٠ وفى القصة السابقة ، نستطيع أن نعتبر أن تطفيل بنان هو فى الحقيقة شكل من أشكال الجشع ، مستقل عن مسألة استغلال المضيفين فى الحفلات ٠

اما فى الحكايات الخاصة بالاستطالة فى الضيافة ، فنجد أن الطفيليين قد تغلبوا على مضيفيهم فى سباق الحيل والمهارة ٠ ولكننا هنا نجد أن الطفيلى نفسه قد تغلب عليه طفيليون آخرون ٠ وهذا الموقف نراه فى القصة التالية ٠ أقام أحد الطفيليين وليمة حيث اقتحمها طفيليان آخران ولكنه تعرف عليهما وصعد بهما الى حجرة وأبقاهما هناك حتى انتهى من اطعام من رغب فيهم ٠ وبعد أن انتهى من ذلك ، أطلقهما دون أن يعطيهما شيئا ليأكلاه(٤٢) ٠

هنا ، الأشخاص فى الحكاية والضحايا هم الطفيليون ٠ والذى غلبهم هو المضيف ، وان كان هذا الضيف نفسه هو الآخر طفيلى ٠ ومن هنا نجد فى هاتين الحكايتين أنه عندما ينهزم أحد الطفيليين من شخص آخر

---

(٤١) الخطيب ، « التطفيل » ص ٩٠ – ٩١ ٠
(٤٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ ٠

أكثر مهارة منه فهذا الشخص الآخر هو طفيلى كذلك • وهذه الحكاية فى الحقيقة يمكن مقارنتها بقصة ابن دراج التى ناقشناها سابقا • ففى كلتا الحكايتين ، يقوم المضيف باستخدام حيلة ابعاد الطفيلى فى مكان بالطابق الأعلى • ومع هذا ، فان المضيف الذى هو الآخر طفيلى هو الذى ينجح ، بينما المضيف الذى ليس بطفيلى هو الذى ينخدع •

وهذا ليس معناه ان جميع الطفيليين الضحايا يصيرون كذلك على يدى طفيليين آخرين ، بل يمكن ان يكونوا ضحايا الحظ السىء ، أو لخطأ من جانبهم • وهذا هو ما يحدث فى الحكاية التالية البالغة التعقيد :

أمر المأمون أن يحمل اليه عشرة من الزنادقة سموا له من أهل البصرة ، فجمعوا وأبصرهم طفيلى فقال : ما اجتمع هؤلاء الا لصنيع ، فانسل ، فدخل وسطهم، ومضى بهم الموكلون حتى انتهوا بهم الى زورق قد أعد لهـم ، فدخلوا الزورق ، فقال الطفيلى هى نزهة فدخل معهم الزورق ، فلم يك باسرع بأن قيد القوم وقيد معهم الطفيلى فقال الطفيلى : بلغ تطفيلى الى القيود ! ثم سير بهم الى بغداد فدخلوا على المأمون ، فجعل يدعو بأسمائهم رجلا رجلا فيأمر بضرب رقابهم ، حتى وصل الى الطفيلى وقد استوفى عدة القوم، فقال للموكلين بهم: ما هذا ؟ فقالوا : والله ماندرى غير أنا وجدناه مع القوم فجئنا به فقال المأمون : ماقصتك ويلك ؟ فقال : ياأمير المؤمنين امرأته طالق ان كان يعرف من أقوالهم شيئا ولايعرف الا الله ومحمدا النبى صلى الله عليه وسلم ، وانما أنا رجل رأيتهم مجتمعين فظننت صنيعا يغدون اليه • فضحك المأمون وقال : يؤدب •

هنا ، نجد ان صيغة الرواية تتبدل عندما تصبح القصة التى تتبع مسارها هى الاطار لقصة أخرى • فنديم المأمون ينتهز الفرصة ليروى حكاية تمثل الكرم الذى يبديه أحد أصـــحاب الضيافة تجاه واحـد من الطفيليين • وبعد أن يستمع المأمون لهذه القصة يقوم باطلاق ســـراح بطلنا الحقيقى ويكافئه (٤٣) •

---

(٤٣) المرجع السابق ، ص ٤٤ — ٤٦ • وهـذه هى الحالة الوحيدة فى كتاب « التطفيل » التى تأخذ صيغة الحكاية الكاملة وتخدم أيضا كاطار لقصة أخرى •

ورغم النهاية السعيدة ، فان هذا الرجل صار ضحية بالفعل نتيجة لما قام به من تطفيل، كما أقر هو نفسه بذلك • فهو الذى فرض على نفسه تماما أن يصبح ضحية • وقد يعن لنا أن نقول أن شدة رغباته هى التى لخدعته وضللته • وأخيرا ، فانه اذا كان فى نهاية الأمر قد حصـل على وجبة طعام ، فذلك لم يكن بأى شـكل نتيجة براعته بل كان فقط نتيجة النخوة وكرم أخلاق الخليفة •

وجعل الشخص من نفسه ضحية ، والذى يتضح أكثر فيما ينجـم عن الحالة السيكلوجية للطفيلى ، يمكن أن نراه جليا فى حالة ذلك الطفيلى الذى سئل عن سبب شحوب وجهه • ففسر الأمر بأن ذلك نتيجة « من الفترة التى بين الغضارتين » وهو يخاف « أن يكون الطعام قد فنى »(٤٤) اذن فهذا الطفيلى ضحية لأنه خائف ، وان الحكاية تعرض لنا حالة خالصة من وقوع الشخص ضحية ذاته والشىء أيضا المثير تماما فى هذا المقال هو أن عملية التطفيل قد وصلت الى نوع من الرغبة المطلقة ، أى ، مجرد نوع من التجريد السيكلوجى لفعل التطفيل • ومثل هذا التجريد بمـا يصاحبمن تأكيد على الحالة السيكلوجية للطفيلى والحالات السيكلوجية التى تقع تحت فعل التطفيل ، هو أمر يشبه بالمعالجة السيكلوجية المجردة التى تنطبق تماما على الكثير جدا من حكايات البخل للخطيب (٤٥) ومع كل ، يجب هنا ملاحظة ان الاتجاه نحو اللجوء للتجريد السيكلوجى فى « كتاب البخلاء » للخطيب كان حجة أكبر مما كان عليه فى كتابه عن التطفيل •

وفى الحكايات من فئة « الطفيلى = الضحية » فان هذا العنصـر السيكلوجى ، بينما يتكرر من حين لآخر ، الا أنه لا يمثل أمرا جوهريا من حيث التركيب المورفولوجى • ولكن هناك حكايات يشكل فيها الارتباط السيكلوجى للطفيلى العامل المولد للوظيفة ، ومن ثم يعتبر فعلا جوهريا فى الحكاية ، فمثـلا ، فى احـدى الحكايات القصيرة ، ذكر أن أحد الطفيليين كان يحب أنينال الخمر من أصحابه ولكنه يكره أن يخرج منه

---

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٥٧ •

(٤٥) انظر على سبيل المثال ، الخطيب « البخلاء » ص ٧١ ، ٧٥ ، ١٤٥ ، ١٧٢

انظر أيضا كتابى «Bukhalâ' Work» الفصـل الخـامس نفس الفصـل «Structures of Avarice».

المال(٤٦) فى هذه الحكاية لم نعلم بأن الطفيلى قد قام بأىفعل·ولكننانرى بدلا من ذلك ، ارتباطه بغرض التطفيل : شربه الخمر الخاص بالآخرين · وبذلك ، فان الفعل الذى يبين فى الحكاية أن الفاعل هو شخص طفيلى ، هو فعل يبين تعلقه بالشىء · ولهذا فأن مثل هذه الحكايات تسـمى بحكايات « التعلق » (وهى ٣٤ أو ٤ر٢٦ فى المائة من مجموع الحكايات)·

والموضوعات المحددة المرتبطة بهذا التعلق يمكن أن تختلف · وغالبا ما تكون موضوعات خاصة بالدعوات وولائم الغداء · فعندما سئل عباس الطفيلى عن أحب الأشياء التى يود أن تقع له ، قال : « دعوة قريبة فى يوم مطير » (٤٧) وفى أغلب الأحيان ، الحكـايات من هذه الفئة تذهب مباشرة الى لب الموضوع ، أى ، أن تبين حالة التعلق بالطعام · وهذا التعلق بالطعام يمكن أن يظهر فى عدة أشكال · ومن هذه الأشكال ، ماقيل عن أحد الطفيليين من أنه لو رأى الخبز معلقا فى السحاب « لطار فى الجو مع العقاب »(٤٨) · وفى بعض الأحيان يعترف الطفيليون أنفسـهم بهذا التعلق · فعندما سئل أحد الطفيليين مرةما اذا كان يحب أبا بكر وعمر ، أجاب بأن حبه للطعام لم يترك فى قلبه حبا لأحد(٤٩) · بل وهناك ما قد يعبر أكثر عن عدم التقوى ، وهو ما تمثل فيما أبداه بنان من آراء فى موضوع مشابه · فقد سمع بطلنا ذات مرة رجلا وهو يقول بأن الدجال سوف يأتى فى سنة تحدث فيها مجاعة حاملا معه الخبز والأنواع العديدة من الطعام · فرد بنان بأن هذا هو رجل يستحق السـماع اليه وأن يطاع (٥٠) ·

ومن أكثر حكايات « التعلق » اثارة ، هى تلك الحكايات التى تعمل على اظهار ذلك النوع من التعلق الذى يصل الى حد التسلط والاستحواذ، وذلك باظهار انشغال الطفيلى بموضع تعلقه ·

فقد سمع طفيلى وهو يقول : « انتظرته مقدار ما يأكل انسان رغيفا · » وعندما سئل نفس الطفيلى ماهو حاصل ضرب اثنين فىاثنين ، أجاب « أربعة أرغفة » (٥١) ولكن فى بعض الحالات الأخرى لايكون الحساب

---

(٤٦) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٢٦ ·
(٤٧) المرجع السابق ، ص ٥٨
(٤٨)المرجع السابق ، ص ٢٧ ·
(٤٩) المرجع السابق ، ص ٥٧ ·
(٥٠) المرجع السابق ، ص ١٠٨ ·
(٥١) المرجع السابق ، ص ٦٠ ·

دقيقا ، فعندما سئل أبو سعيد الطفيلى عن حاصل ضرب أربعة فى أربعة ، قال : « رغيفين وقطعة لحم » (٥٢) ٠

ان هذه الحكايات لها أهميتها لعدة أسباب ٠ فهى بتحولها من منظور الجيل التى يقوم بها الطفيلى الى نوازعه ، فانها تعطى بذلك صورة للحالات السيكلوجية التى تستحث ، ومن ثم بشكل ماتفسر ، الأفعال التى يقوم بها الطفيلى ٠ وهذه الحكايات وحدها ، بل قد يزيد الأمر عندما تنضم اليها حكايات التجريد السيكلوجى فى « بخلاء » الخطيب ، تقدم الحجة ضد الفكرة التى يقول بها بعض أصحاب المعرفة من أن الأدب من هذا النوع ينحو لكى يكون أدبا غير سيكلوجى(٥٣) والتأثير الرئيسى الآخر الذى أحدثته هذه الحكايات هو أنها تغير الى حد ما تصورنا عن الطفيلى ٠ فهو ليس فقط بالمخادع الماهر وسيد الحيل ، بل هو أيضا شخص على قدر كبير من التعلق بطعام الآخرين ، ان لم يكن يتسلط عليه هذا الطعام ٠

وكما يتبين من الحكايات من فئة « التعلق » ، أن هناك أفعالا يتميز بها الطفيلى ليس من ضمنها المحاولات المادية لرفع درجة استهلاكه ٠ ومن أمثلة هذه الأفعال الأخرى ، هى تلك التى يدافع فيها الطفيلى ، بدلا من توصيته على أى فعل محدد من أفعال التطفيل ، عن ممارسة فعل التطفيل أو التبشير لدى الآخرين ٠ والحكايات التى تضم مثل هذا النمط من الفعل تشكله فئة التبشير ، (اثنتى عشرة حكاية أو ٣ر٩ فى المائة من مجموع الحكايات) ٠

ومن هذه الحكايات ، أن رجلا سأل والده ، الذى كان طفيليا ، ماذا كان لا يشعر بالعار من تطفيله ٠ فرد الأب قائلا : « وما أنكرت منه ؟ » وأضاف « لقد تطفل بنو اسرائيل فقالوا » (وهنا يستشهد بآية من القرآن) : » ربنا أنزل علينا مائدة من السماء ، تكون لنا عيدا » (٥٤) ٠

---

(٥٢) نفس المرجع ٠

(٥٣) Charles Pellat, Bukhala, «El 2» ص ١٢٩٧
Todorov, «Hommes-récits,» ص ٧٨ وما يليها

(٥٤) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٣٤ ٠ انه لمن المثير تماما أن نجد كثيرا من التباين فى الاستشهاد المذكور ، أولا ، ان الآية لم تذكر بالكامل ٠ فالطفيلى بدأ بقوله : « ربنا أنزل ... » بينما النص القرآنى يبدأ بقوله : « قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل ... » (سورة المائدة الآية ١١٤) ٠ ومع ذلك فان الطفيلى قد نسب القول لأبناء اسرائيل بدلا من عيسى بن مريم ٠

ان هذا الاستخدام ، بل الأحرى سوء الاستخدام ، لآية من القرآن هو شيء يتفق تماما مع الاتجاه نحو استغلال النصوص والأحكام الدينية للدفاع عن التطفيل • ومثل هذه الاستخدامات للنصوص الدينية قام بها بخلاء الجاحظ فى محاولة للدفاع عن خطيئتهم (٥٥) •

ونعود مرة أخرى الى حكايات التبشير فى « كتاب التطفيل » للخطيب البغدادى ، حيث صيغت الحجج أيضا لكى ترد على اعتراضات محددة • فلكى يتم تفنيد القول ، الذى جاء فيما سبق شكل على حديث ، بأن ذلك الذى يحضر لكى يأكل دون أن توجه له الدعوة ، فهو قد دخل لصا وخرج مغيرا ، استخدام بنان الحجة التالية : مثل هذا الطعام حلال ، لأن المضيف، لو شاء أن يطعم مائة من الناس ، لطلب من الخباز أن يجهز ما يكفى لمائة وعشرين • وذلك لأنه « يجيئنا من نريد ومن لا نريد » ويستطرد بنان موضحا : « فأنا ممن لا يريد(٥٦) » ومثل هذا أيضا ، ماقام به أحد الطفيليين من تفسير لوصية الخضر الى موسى بأن لا يمشى فى غير حاجة، بأن ذلك يعنى بأنه لا ينبغى أن يمشى الى موضع لا يمضغ فيه شيئا (٥٧) •

ان هذه الحكايات لاتتضمن نوعا من الحيل ، هذا اذا كان المقصود من الحيلة أن تستخدم كخدعة تستهدف تحقيق نوع من الناتج المادى لمستخدمها • وعلى أية حال ، فان الحجج البارعة التى وردت فى الحكايات هى تقريبا بمثابة حيل لفظية وذهنية تقوم بتشويه وتحريف المعانى الأصلية ومغزى العبارات المعيارية بحيث تجىء فى شكل يجعلها مؤيدة لارتكاب أحدى الخطايا • وبهذا ، فهى مثلها مثل الحيل الأخرى ، تسهم فى تصوير الفيليين على أنهم رجال فى الواقع ، لم يأت أى ذكر للنساء (٥٨) يطوعون المهارة فى خدمة أغراض أقل نبلا •

---

(٥٥) أنظر على سبيل المثال الجاحظ « البخلاء » ص ٩ ــ ١٦ ، ٥٨ ، ١ ــ ١٨٦ ، ١٩٢ ــ ١٩٤ •

(٥٦) الخطيب « التطفيل » ، ص ٣٥ •

(٥٧) المرجع السابق ، ص ٥٧ •

(٥٨) وهذا يتناقض مع الحقيقة بأن هناك قلة من النساء البخيلات ، الجاحظ « البخلاء » ص ٣٠ ، ٣٣ ــ ٣٤ • والمشاكل التى قد تفرضها امرأة تحاول ممارسة عملية التطفيل تصورها جيدا العبارة المعيارية التالية التى ذكرها الخطيب « ان أحق الناس بلطمة من أتى طعاما لم يدع اليه ، وان أحق الناس بلطمتين من يقول له صاحب المنزل : اجلس ها هنا ، فيقول : لا بل أجلس ها هنا ، وأحق الناس بثلاث لطمات من دعى الى طعام فقال لصاحب البيت : ادع ربة البيت تأكل معنا » • الخطيب « التطفيل » ص ٢٣ •

من هذا التحليل للتركيب المورفولوجي تبرز لنا بوضوح عدة نقاط هامة ، وقد نوهنا الى احدى هذه النقاط بالفعل ، وهى النقطة التى تتعلق بتعريف مسألة التطفيل . وهنا ، حتى لو كان علينا أن نستبعد ، لاغراض التحليل ، الحكايات الخاصة بـ « التعلق » و « التبشير » باعتبار أنهـا لاتمثل بالضرورة الأفعال المحددة للتطفيل ، أو على الأقل ، الأفعـال المادية ، فالمسألة تظل باقية كما هى . وفى السياق الخاص بالتراكيب المورفولوجية التى تتصل بحالة الضيافة ، فان فئـة الحكايات من باب « الدخول » فقط هى التى تتفق وتعريف التطفيل على أنه الحضور الى احدى الولائم دون دعوة . أمـا فى الحكايات من فئتى « الداخـل » و « الاستطالة فى الضيافة » فالأفعال التى لها مغزاها من حيث التركيب المورفولوجى ليست هى فقط بالأفعال المستقلة عن مسألة توجيه الدعوة ، بل اننا نعرف ، فى حالات كثيرة أن الشخص الطفيلى كان مدعوا . بل وقد تزداد قوة الاتجاه نحو فكرة ان التطفيل يتسـع أكثر لكى يتعدى المفهوم الخاص بالاقتحام ، اذا ماكان على المرء أن يدخل حكايات «التعلق» باعتبار أنها تبين صفة معينة تكفى لتعريف الشخص الطفيلى . وفى الواقع لو كان على المرء أن يصوغ تعريفا للتطفيل وللطفيلى يعتمد على الافعال التى يقوم بها الطفيلى فى كتاب « التطفيل » لأمكن للانسان أن يصل الى التعريف التالى : ان التطفيل يمثل اساءة استعمال الضيف لحقوقه فى موقف الضيافة . ومن الممكن رؤية اساءة الاستعمال هذه وهى تحـدث فى أطوار مختلفة . « فالدخول » هو اساءة استعمال وانتهـاك لعملية المبادأة ، أى ، المجىء دون دعوة ، والحكاية الخاصة بـ « الداخل » قد تمثل اساءة استخدام الحقوق التى يمتلكها الضيف عادة تجاه الطعـام والشراب ، وعملية « الاستطالة فى الضيافة » قد تكون هى الفشـل فى الانصراف فى الوقت المناسب .

ومع ذلك ، فان تعريف التطفيل على أنه المجىء دون دعوة ، هو التعريف الوحيد الذى عرضه الخطيب البغدادى فى مناقشته الفيلولوجية بشكل رسمى . أما الملحوظة الوحيدة الأخرى التى تشير الى تعـريف آخر ، أو تعريف أوسع للتطفيل ، فهى العبارة الموجـودة فى العمـل فى الجزء الخاص بالادانة المعيارية لواقع الأمر من أن ذلك الذى يسـتطيل فى عملية الترحيب به يكون شخصامن منزلة الطفيليين (٥٩) . ومثـل ذاك يمكن أن يتحقق فى المصـادر المعجمية واللغوية . ولكن ، ودون

(٥٩) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٢٣ .

استثناء ، فان جميع الملاحظات التى تنصب على عملية التطفيل نفسها تقصر تعريف اللفظ على أنه بصفة خاصة هو الحضور دون دعوة (٦٠) ٠

ولكن المسألة تصبح أكثر تعقيدا الى حد ما عندما يقوم الانسان بالتأمل فى المترادفات الخاصة بالتطفيل ٠ والخطيب ، فى الواقع ، يعطينا أربعة مترادفات « الامعة » ، « الواغل » ، « الوارش » ، و « الرائش » ٠ وعندما يحاول الانسان أن يتأكد من هذه المترادفات فى المصادر الأخرى ، يجد واضحا أن المترادفين الأولين يدلان بصفة خاصة على الحضور دون دعوة (مع التذكر بأن كلمة الواغل تشير الى الشراب) ٠ بالاضافة لهذا ، أنه بينما معظم المصادرالتى تم البحث فيها تحدد فعل « ورش » على أنه الحضور دون دعوة ، فانها تشير أيضا الى امكانية استخدام الفعل للدلالة على الوالع والانكباب على الطعام ، بينما كلمة « الرائش » تدل على الشخص الذى يأكل كثيرا ، والشىء البالغ الأهمية ، هو أن هذه الألفاظ الأربعة ، وباستثناء المرة الوحيدة التى يقع فيها لفظ «الواغل» فى الرسالة النهائية ، لا تظهر فى الاجزاء غير اللغوية من « كتاب التطفيل »(٦١) بجانب هذا ، هناك أيضا عدد من الألفاظ التى وردت فى

---

(٦٠) الزبيدى ، « تاج » ، المجلد ٧ ، ص ٤١٧ ـ ٤١٩ ، ابن منظور ، « لسان » ، المجلد ١٣ ، ص ٤٢٦ ـ ٤٢٩ ، الفيروز ابادى ، « القاموس » ، المجلد ٤ ، ص ٧ ، ابن سيده ، « المخصص » ، المجلد ١ ، ص ٦٧ ، الأزهرى ، « تهذيب » ، المجلد ١٣ ، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ ، Lane «Lexicon,» المجلد ٥ ، ص ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠ ٠

(٦١) الخطيب « التطفيل » ص ٤ ـ ٨ ، ١١٣ ، الزبيدى « تاج » ، المجلد ٤ ، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ، المجلد ٥ ، ص ٢٦٨ ، المجلد ٨ ، ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ، ابن منظور « لسان » ، المجلد ٨ ، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠ ، ٢٦٥ ـ ٢٦٦ ، المجلد ٩ ، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠، المجلد ١٤ ، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ ، الثعالبى ، « فقة اللغة » (القاهرة ، بدون تاريخ) ص ٢٢١ ، الأزهرى « تهذيب ، » المجلد ٨ ، تحقيق عبد العظيم محمود ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٩٦ ـ ١٩٧ ، المجلد ١١ ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وعلى البجاوى (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٩ ، ابن سيده ، « المخصص » ، المجلد ١ ، ص ٦٧ ، المجلد ٣ ، ص ١٠١ ، ابن سيده ، « المحكم » ، المجلد ٢ ، تحقيق ع.س. أحمد فراج (القاهرة ، ١٩٥٨) ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ ، المجلد ٦ ، تحقيق محمد على النجار ومراد كامل (القاهرة ، ١٩٧٣) ص ٤٠ ـ ٤١ ، التبريزى « كنز الحفاظ » ، تحقيق ل. شيخو (بروت ، ١٨٩٥) ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ ، ٦١٧ ، السيوطى « المزهر فى علوم اللغة وانواعها » ، المجلد ١ ، تحقيق محمد أ.ج. المولى ، ومحمد أبو الفضل ابراهيم ، وعلى البجاوى (القاهرة ، ١٩٤٥) ، ص ٥٤٩ ٠

كل من « لسان العرب » و « تاج العروس » كمترادفات لكلمة الطفيلى . من هذه المترادفات ، هناك اثنان ناقشناهما بالفعل ، هما الوارش والواغل . المرادف الثالث ، « الزلال » يدل على أخذ الطعام من الولائم(٦٢) . ومن الكلمات الباقية ، هناك خمس منها « الراشن » ، « النتيل » ، « الرامق » ، « الزامج » ، « الدامر » ، تدل بصفة خاصة فى هذا السياق على الشخص الذى يأتى أو يدخل دون دعوة . ومن المترادفات الأخرى التى وردت فى لسان العرب » و « تاج العروس » هناك، « المكرم » ، «اللعمظ » ، و «اللعموظ » ، « القسقاس » (الأرشم) ، وكلها مترادفات تدور حول الولع بالطعام أو الانكباب الزائد عليه ، وقيل أيضا أن اللعمظة تساوى التطفيل (٦٣) .

وفى الحقيقة ، فان التعريف المعجمى للتطفيل والطفيلى ، فى كل من « كتاب التطفيل » للخطيب البغدادى وغيره من المصادر الأخرى ، يركز على فكرة الحضور دون دعوة ، بينما فى نفس الوقت يبين وجود علاقة ما بين الألفاظ موضع البحث والمفهوم الذى أطلقنا عليه التعلق بالطعام ، ولقد كان هذا التركيز على فكرة الحضور دون دعوة أكثر وضوحا فى حالة الخطيب عما كان ، مثلا ، فى « لسان العرب » أو « تاج العروس »

---

(٦٢) الزبيدى ، « تاج » ، المجلد ٧ ، ص ٣٥٨ – ٣٥٩ ، المجلد ١٣ ، ص ١٦٣ – ١٦٧ .

(٦٣) الزبيدى ، « تاج » ، المجلد ٥ ، ص ٢٦٢ ، المجلد ٦ ، ص ٣٤٨ – ٣٤٩ ، المجلد ٨ ،ص ١٢٦ – ١٢٧ ، ٣١٣ ، والمجلد ٩ ، ص ٤٥ – ٤٦ ، ٢١٦ ، الزبيدى ، « تاج العروس » ، المجلد ٦ ، تحقيق ع.س. احمد فراج وآخرين (الكويت ، ١٩٦٩)، ص ١٧ – ١٨ ، المجلد ١١ (الكويت ، ١٩٧٢) ، ٣٠٩ – ٣١٣ ، المجلد ١٦ (الكويت ١٩٧٦) ، ص ٣٧٠ – ٣٧٨ ، ابن منظور « لسان » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤ ، المجلد ٥ ، ص ٣٧٦ – ٣٧٧ ، المجلد ٨ ، ص ٥٦ – ٥٩ ، المجلد ٩ ، ص ٣٤١ ، المجلد ١١ ، ص ٣٩٢ – ٣٩٣ ، المجلد ١٤ ، ص ١٦٧ – ١٦٨ ، المجلد ١٥ ، ص ١٣٣ – ١٣٤ ، ٤٢١ – ٤٢٢ ، المجلد ١٧ ، ص ٤٠ ، الثعالبى ، « فقه » ، ص ٢٢١ ، التبريزى ، « كنز » ، ٢٥٥ – ٢٥٦ ، ابن سيده ، « المخصص » ، المجلد ١ ، ص ٦٦ – ٦٧ ، ابن سيده ، « المحكم » ، المجلد ٢ ، ص ٣٢٤ ، المجلد ٦، ص ٦٧ – ٦٩ ، ٢٠٠ ، الأزهرى ، « تهذيب » المجلد ٣ ، تحقيق عبد الحليم النجار ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٩٦ – ١٩٧ ، المجلد ٩ ، تحقيق ع.س هارون ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ٤٤ – ٤٥ ، المجلد ١٠ ، تحقيق على حسن هلالى ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٧) ص ١٠٣ – ١٠٤ ، ٦٢٨ – ٦٢٩ ، المجلد ٩ ، ص ٣٤١ – ٣٦٢ – ٣٦٣ ، المجلد ١٤ ، تحقيق يعقوب عبد النبى ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٢٢ – ١٢٣ .

ومن ثم ، فان هناك بعض الاختلاف بين التعريفات المعجمية وتلك المستمرة من التراكيب المورفولوجية للحكايات ، والتى وصفت بأنها اساءة استخدام الضيف لحقوقه فى حالة الضيافة · والتعريف المعجمى يعطى الأسبقية للمفهوم الخاص بالحضور دون دعوة ، تلك الأسبقية التى لم تنعكس بنفس الدرجة فى التعريف الموروفولوجى · وهذا التناقض لايمثل ، فى رأيى ، تعارضا كبيرا بقدر ما يمثل اختلافا فى تأكيد المعنى · ولقد كان القصد من التعريف المعجمى هو آن يقوم بالتمييز والتعريف العلمى للمعنى الأساسى للكلمة فى اطار التراث اللغوى · أما التعريف الذى سميناه بالتعريف الموروفولوجى فما هو فى الحقيقة سوى تعريف أدبى يعرض لنا الطفيلى والتطفيل كنمط لشخصية وفئة لفاعل فى مادة آدب المسامرات ·

ومع ذلك ، فان هذه التراكيب المورفولوجية الروائية تقوم بأكثر من مجرد التعريف للتطفيل ، اذ أنها أيضا تعرض لنا صورة للطفيلى · واحدى السمات البارزة لهذه التراكيب، وأكثرها لفتا للنظر هى أنها تميل الى الاعتماد على الحيل · فاثنان من اكثر هذه التراكيب أهمية ، وهما فئتا «الدخول» و « الداخل» ، واللذان معا يمثلان أكثر من نصف مجموع الحكايات ، يعتمدان بدرجة كبيرة على الحيل ، كما هو الأمر بالنسبة لفئة « الاستطالة فى الضيافة » كما أن هذه النزعة من التطفيل نحو استعراض البراعة تزداد شدتها فيما لو ضمن الانسان الحكايات الخاصة بالتبشير ، والتى تعتمد على الحيل اللفظية والذهنية ·

وبذلك ، يكون الطفيلى كنمط للشخصية هو شخص يتعيش من لمحات ذكائه وهذا يتضح بداية فى الحيل التى يستخدمها لتحقيق أهدافه · ومع ذلك فان هذه الأفعال ، كما رأينا ، لاتتضمن دائما أسلوب الخداع · بل وحتى عندما لاتتضمن أسلوب الخداع ، كما حدث عندما استطاع الطفيلى ان يدخل ضمن الصحبة بسبب ذكائه ، فان الشىء الذى ضمن له قوت يومه هو براعته · كذلك ، فان الحقيقة بأن جمع الصحبة فى كثير من الحكايات يعجب ببراعة الطفيلى لهو شىء له مغزاه ، حيث أن ذلك يسهم فى اثارة اعجاب القارىء بالحيل ، سواء تلك التى ظهرت له أو تلك التى ظلت خافية · أى فى واقع الأمر ، رد فعل المشاهد داخل ظروف

(٦٤) وهذا يساعد فى تفسير السبب فى أنه غالبا يدخل ضمن قائمة الأذكياء . انظر ، على سبيل المثال ، ابن الجوزى ، « الأذكياء » ، ص ١٨٨ ــ ١٩٣ ، ابن حجة الحموى ، « ثمرات » ، المجلد ١ ، ص ١٥٤ ــ ١٥٦ ·

النص يؤثر على رد فعل المشاهد خارج النص • كما أن المفهوم الخاص بالشراء الذى ، بقدر ما يعنى ذلك المشاركين فى الحكاية ، لايعمل الا اذا كانت هناك معرفة ولا يوجد أمر خداع ، ينحو لكى يتسع على يدى القارىء (حيث هو الذى يملك المعرفة الكاملة) لكى يشمل الحيل التى يدخل فيها الخداع • ولذلك ، وبعكس حيل البخلاء التى تبدو بصفة عامة آما سخيفة ، أو ممقوتة ، أو مدعاة للسخرية ، فان حيل الطفيليين تعرض لنا على أنها حيل بارعة تثير المتعة •

ومن هنا ، فلن يكون من التجاوز أن نتحدث عن الطفيلى على أنه نوع من الأبطال ،(٦٥) الذى ربما قد لايختلف عن أبطال المقامات باعتبارهم رجالا مستقلين مليئين بالحيل ، يعيشون على براعتهم وبقدر من الخداع• ومما يتفق مع هذه المكانة « البطولية » ان بنـان ينبغى أن يقدم باعتباره خبيرا فى أطايب الطعـــام • ومع ذلك ، هناك جانب آخر من شخصية الطفيلى تم اظهاره ، وان كان بابراز آقل • هذا الجانب هو صورة الرجل الذى تتسلط عليه شهوة الطعام وتهيمن عليه نزعة الجشع (٦٦) •

---

(٦٥) قارن ، مثلا ، اقتراح فون جرونبوام Von Grunebaum المستقر بأن الشخص الشحيح قد يكون بطلا G.E. VonGrunebaum «The Hero in Medieval Arabic Prose,» in «Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance,» eds. Norman T. Burns and Christopher J. Reagan (Albany, 1976) ص ٩٠

وفى الوقت الذى قد يبدو انه من الصعوبة بمكان اعتبار الشخص الشحيح بطلا من كون الطفيلى ، مثلا ، بطلا ، فان المسألة بأكملها المتعلقة بالعلاقة بين انماط الشخصية العربيـة فى العصـور الوسطى وفكرة البطـل أو البطـل المزيف (anti-hero) هى مسألة ما زالت فى حاجة الى المزيد من الدراسة •

(٦٦) ان هـذا الرأى يتعـارض ، بالطبع ، مع التفسـير الذى قدمـه محقق الكتاب • فبعد وصفه للمجتمع العباسى على انه مجتمع يشـهد بتناقضات كبيرة بين الغنى والفقر ، يقدم تفسـيره بأن التطفيل « هو توأم الفقر والمسغبة والحرمـان » والطفيلى الذى يدفع به الشعور بالجوع والعوز ، مساق لأن يتغاضى عن آداب المعاملة ويؤدى الى اقتحام المـآدب • « مقدمة المحقق » فى الخطيب ، « التطفيل » ، ص ج – ح• وفيما يتعلق بهذا التفسير هنـاك كثير من المشـاكل • ففى الكتـاب لم يأت اى ذكر لمسألة الفقر أو العوز عند الطفيلى ، كما لم يكن هناك بالضرورة تفرقة طبقية ملحوظة بين الطفيلى ومضيفه • بل غالبا هم أصـدقاء ، ففى احدى المرات ، تم وصف كل من المضيف والضـيوف على انهم طفيليون ، وقد يكون من الصحيح أن بعض الطفيليين ، مثل بنان ، هم من انماط المجتمع الهامشية ، ومع ذلك فان هامشيتهم هـذه ليس مرجعها العوز والفقر • فالاحساس بالجوع الذى يدفع بالطفيلى نحو الطعام ، ليس هو التضور جوعا أو الحرمان ، بل هو البطنة والنهم •

أن هذه النتائج المستخلصة من التحليل البنائى للحكـــايات تدعم النتائج الأخرى التى تم التوصل اليها من دراسة الشكل التنظيمى للعمل ولقد لوحظ بالفعل فيما سبق عرضه أن تنظيم المادة فى النص عكس نوعا من الوجدان الاخلاقى المعين الذى أدان التطفيل وان لم يصل بهذه الادانة لأن تكون هى العنصر السائد · وربما يكون من أسباب المعالجة الشديدة التسامح التى عومل بها التطفيل ، خاصة عندما يقارن بالبخل ، هو ماكان يعنيه ذلك بالنسبة لعرب العصر الوسيط ، وهو أن ما يشعر به المضيف من التزامات وتبعات لهو أمر غاية فى الأهمية حتى أن أى انتهاكات من جانب الضيف هى شىء يمكن التسامح فيه كثيرا (٦٧) ·

ومن الأشياء التى تتفق تماما مع طبيعة مادة أدب المسامرات ، هى أن ما يبعث به من رسائل يجب أن يتم بهاتين الطريقتين ، من خلال النماذج المتكررة التى توشى بالوحدات ، المنتقاه ، أى ببنائها ، ومن خلال الترتيب للوحدات أى ، تنظيمها · أيضا من الســـمات النوعية كذلك أن كلا من البناءات والتنظيم يخضعان هما أيضا للمعايير الأدبية ، حيث يصهران الرسائل مع الاطار المسلى الذى يضمها ·

---

(٦٧) أن هـــذه الحجـــة ، وهى أن الادانة الاخلاقيـــة للتطفيل يجب أن تقرن بالاعتراف بأن كرم الضيافة التى يبديها المضيف فى مثل هـــذا الموقف هو فى حد ذاته فضيلة كبرى وعلامـــة على نبل الشخصية ، قد وردت فى القصـــة التى رواها نديم المـــأمون اليه ، والتى ناقشناها فيما سبق · فى هـــذه القصة ، روى النديم كيف انه جاء ذات مرة دون دعوة ومع هـــذا فقد عامله المضيف بترحاب وكرم شديدين · ولقد اتفق المـــأمون على أن ذلك المضيف هو بالفعل رجل ذو شخصية نبيلة · وهـــذه القصة شكلت جانبا من الدافع لمكافاة الطفيلى الأصلى ، الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٤٤ ـ ٤٦ ·

الفصل الخامس

المقامة المضيرية لبديع الزمان الهمذاني

ان المقامات التى كتبها بديع الزمان الهمذانى (توفى ٣٩٨/١٠٠٨)(١) تعتبر دون شك احدى روائع الأدب العربى الكلاسيكى · « والمقامات» كنص ، كما هو معروف جيدا ، هى مجموعة من المغامرات التى تتعلق معظمها بأبى الفتح الاسكندرى ، المخادع المنشرد ، وتروى على لسان عيسى بن هشام بالسجع ·

والاهتمام الأدبى الذى حظيت به « مقامات » الهمذانى كان اكثر ينصب على المسألة المتعلقة بأصل هذه المقامات · فهل كان بديع الزمان حقا ، هو المبدع لهذا النوع من الأدب الذى يسمى « مقامات » ؟ · وم هم سابقوه فى هذا النوع من الأدب ومن أين استمد الهامه ؟ لقد لاحظ بعض الدارسين ايضا أن بعض هذه المقامات تحوى جاذبية أدبية ، على الرغم من انعدام البحث فيما هى طبيعة هذه الجاذبية بالضبط · وفى هذا الخصوص ، كثيرا ما كانت تنفرد احدى هذه المقامات عن غيرها ، وهى

---

(١) بديع الزمان الهمذانى ، « المقامات » ، تحقيق محمد عبده (بيروت دار المشرق ، ١٩٦٨) ·

« المقامة المضيرية » • ومع ذلك ، فأى قراءة للهمذانى سوف تبين أن هذه المقامة تختلف عن معظم المقامات الأخرى فى المجموعة من عدة نواح لها اهميتها ، وهذا الاختلاف يؤدى ، بدوره الى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين هذه المقامة وغيرها فى كل مجموعة الهمذانى •

وسوف يكون غرضنا من هذه الدراسة هو اظهار ان هذه الموضوعات ، توجد بينها فى الحقيقة ، علاقة متبادلة ، ونحن لو قمنا بتحليل عنصر الجاذبية التى تحظى بها « المقامة المضيرية » : فسوف يؤدى بنا ذلك الى القيام بنوع من التقويم للموضع الذى تحتله فى مجموعة المقامات فى النص الذى كتبه الهمذانى ، وبهذا نتعرف على علاقة هذه المقطوعة بذاتها بالمقامات الأخرى • بالاضافة لهذا ، فاننا سوف نبين أن مسألة الجاذبية هذه وكذلك العلاقة الخاصة بمتن النص تتصلان بموضوع الأدباء السابقين ، حيث ان قدرا كبيرا من الجاذبية التى تتمتع بها هذه المقامة نابع من الاستخدام الخلاق للأدوار ، والأساليب الفنية ، والمواقف الأدبية السابقة عليها •

من الممكن ان المقامات هى أوضح الأنواع وأكثرها تحديدا وتميزا بين كافة أنواع الكتابة النثرية العربية فى العصر الوسيط • وحقيقة هذه المقامات السابقة على تواجدها الفعلى من لاشىء (creation ex-nihilo) على يدى الهمذانى قد اجتذبت اهتمام النقاد الأدبيين لفترة طويلة ، سواء فى العصر الوسيط أو عصر المحدثين •

وما جاء فى مقال « أصل نوع المقامات(٢) (The Genesis of the Maqamat Genre) لـ أ • ف • ل • بيستون A F-L. Beeston يعتبر أكمل ماتم مؤخرا من مناقشات فيما يتعلق بهذا الموضوع • والدراسة نفسها التى قام بها بيستون تتضمن نقطتين رئيسيتين • النقطة الأولى

---

(٢) A.F.L. Beeston, «The Genesis of the Maqama General», «Journal of Arabic Literature,» II (1971). ص ١ — ١٢ •

ونحن هنا فى هذه المقالة لا نقوم بتقييم الحجج دون أساس قوى ، بمثل ما كتب جورجى زيدان ، الذى يعزو الى ابن فارس (توفى ٣٩٠ بعد الهجرة) ، معلم الهمذانى ، فضل ابتكار هذا الأسلوب . كما يشير محمد رشدى حسن ، أنه ليس هناك دليل على هذا أيا كان . انظر جورجى زيدان ، « كتاب آداب اللغة العربية » (القاهرة : مطبعة الهلال ، ١٩٣٠) ، المجلد ٢ ، ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، ٣٠٩ ، محمد رشدى حسن « اثر المقامة فى نشأة القصة المصرية الحديثة » (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤) ص ١٣ •

هى استبعاد الحجة التى قال بها زكى مبارك من أن ابن دريد (توفى ٩٣٣/٣٢١) كان هو المبدع الأصلى للمقامات كنوع أدبى والثانية ، التى تدور حولها معظم المقالة هى الزعم بأن القصص التى جاءت فى الفرج بعد الشدة للتنوخى (توفى ٩٩٤/٣٨٤) تشكل أكثر النصوص الأدبية أهمية السابقة على المقامات • هاتان النقطتان من الأهمية بما يستدعى معالجة كل منهما على حدة •

فى مناقشة للنقطة الأولى ، يشير بيستون الى تلك « الزوبعة من الجدل » التى ثارت بين زكى مبارك ومصطفى صادق الرافعى فيما يتعلق بمسألة « ابتكار » الهمذانى للمقامات كنوع أدبى[٣] • ففى مجلة « المقتطف » عام ١٩٣٠ ، أعلن زكى مبارك اكتشافه بأن الهمذانى لم يكن هو مبتدع نوع المقامة ، وذلك طبقا لما قال به الحريرى (توفى ١١٢٢/٥١٦) فى مقدمة مجموعته من المقامات التى كتبها مؤخرا ، وعلى حسب ماساد عليه الاعتقاد منذ ذلك الوقت • ولقد أسس مبارك حجته على صفحة وردت فى كتاب « زهر الآداب » للحصرى (توفى ١٠٢٢/٤١٣) • فى هذا الكتاب قال الحصرى ان ابن دريد كتب أربعين حديثا « استنبطها من ينابيع صدره واستنتجها من معادن فكره « أهداها » فى معارض أعجمية وألفاظ حوشية » ويقول الحصرى ان هذا الأمر قد استحث بديع الزمان على معارضة قصص ابن دريد بمقاماته[٤] •

ونحن لو لاحظنا أن هذه الصفحة التى كتبها الحصرى تتضمن ، فى الواقع ، ثلاث عبارات منفصلة ، بل وقد تعتبر مستقلة عن بعضها ، فسوف يكون من السهل علينا ان نتتبع هذه القضايا موضع البحث والمواقف المختلفة للنقاد منها • وهذه العبارات هى : (١) وجود قصص كتبها ابن دريد بلغة غير عادية(٢) ان هذه القصص من ابتكار ابن دريد

---

(٣) Beeston, «Genesis» ص ١ •

(٤) زكى مبارك « اصلاح خطأ قديم مرت عليه قرون فى نشأة المقامات » ، « المقتطف » ابريل (١٩٣٠) ، ص ٤١٨ ــ ٤٢٠ ــ ومثله « أحاديث ابن دريد » ، « المقتطف » مايو (١٩٣٠) ، ص ٥٦١ ــ ٥٦٤ الحصرى ، « زهر الآداب وثمر الالباب » ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٧) المجلد ١ ، ص ٣٠٥ ــ ٣٠٦ • وهناك تاريخان لموت الحصرى سنة ٤١٣ ، و ٤٥٣ • وعام ٤١٣ هو الذى تأخذ به « دائرة المعارف الاسلامية » الطبعة الثانية (Ei2) كما يأخذ به عمر رضا كحالة ، « معجم المؤلفين » (دمشق : المكتبة العربية ١٩٥٧) ، المجلد ١ ، ص ٦٤ •

نفســه ، (٣) أن هذه القصـــص هى التى حفزت الهمذانى على تأليف مقاماته ٠

وبناء على اقتراح من طه حسين ، قام زكى مبارك حينئذ بالبحث عن هذه القصـــص فى « الأمالى » للقـــالى (توفى ٩٦٧/٣٥٦) ٠ وعندئذ وبعد عثوره على القصص المنسوبة لابن دريد فى « الأمالى » ، واعتباره أن هذه هى القصص المقصودة ، استخلص مبارك أن ابن دريد هو ، فى الواقع ، المبدع الأصلى لذلك النوع من الأدب(٥) ٠

وردا على زكى مبارك ، قام محمد صادق الرافعى بالتقليل من شأن هذا « الاكتشاف » ٠ فقد لاحظ ، ضمن أشياء أخرى ، أن الصفحة المقصودة التى كتبها الحصـــرى ، كان قد اســتشهد بها الشــريشى (توفى ١٢٢٢/٦١٩) بالفعل بمناسبة ما قاله الحريرى ان الهمذانى كان هو المبتدع الأصلى لنوع المقامات ، وان هذه المعلومة كانت موضـــع النقاش مرات عديدة منذ ذلك الوقت(٦) ٠ وبجانب مسألة حداثة الرأى الذى جاء به مبارك ، ليس فيه جدال سوى انه ، على الأقل ، قد بالغ بدرجـــة كبيرة فى التعبير عن رأيه ٠ اذ طبقا لما يقوله كل من الرافعى وبيستون ، ان الصفحة المنقولة عن الحصرى لا توحى فعلا ان ابن دريد كان هو مبدع أدب المقـــامات ، كما أنها لا تتعارض مع قول الحريرى(٧) ٠ فالشريشى ، فى الواقع ، عندما نوه هو نفسه بصفحة الحصرى ، فانه فعل ذلك دون ابداء أى رأى بأنها كانت تتناقض مع موقف الحريرى ، رقد يرجع ذلك بالتأكيد الى أنه كان يدرك الفارق بين ابتكار نوع ما واستلهامه ذللك لأن هناك فى الواقع قضيتين ، أولاهما تتعلق بما اذا كان ابن دريد هو الذى ابتدع نوع المقامات ، وثانيتهما ، هى ما اذا كانت قصصه هى أقرب الأشكال الأدبية السابقة والملهمة لمقامات الهمذانى ٠ ونحن لو تغاضينا عن القضية الأولى فسوف تبقى الثانية كما هى ٠ والموقف الذى تبناه كل من محمد رشدى حسن وشوقى ضـــيف هو أن الهمذانى قد اســـتلهم

---

(٥) زكى مبارك ، « اصلاح خطأ » ، ص ٤١٨ ــ ٤٢٠ ٠

(٦) محمد صادق الرافعى « خطأ فى اصح خطأ » ، « المقتطف » مايو (١٣٠) ، ص ٥٨٨ ــ ٥٩٠ ، الشريشى « شرح مقامات الحريرى تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم » (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ١٩٦٩) ، المجلد ١ ، ص ٢٤ ٠

(٧) لو كان علينا أن نحكم من مقال بيستون ، نجد أنه قد أشار فقط الى مقالتى زكى مبارك والرافعى ولم يشر الى كتاب الحصرى ٠

مقاماته من قصص ابن دريد الموجودة بالفعل فى « الأمالى »(٨) · وعلى أية حال ، فحتى يمكن تقويم هذا الموقف بشكل مناسب ، علينا أن نقوم بالقاء نظرة على القصص التى وردت فى « الأمالى » على حسب ما قال به الحصرى ·

لما كانت القصص التى كتبها ابن دريد لا توجد على شكل مجموعة مستقلة قائمة بذاتها ، فقد افترض بصفة عامة أن هذه القصص التى تم نقلها على مسئولية ابن دريد فى « الأمالى » للقالى هى نفسها التى أشار اليها الحصرى · وكما لاحظ زكى مبارك ، أن عدد القصص التى رواها ابن دريد فى « الأمالى » تتجاوز العدد الذى ذكره الحصرى(٩) · وهنا يصبح السؤال ، ما هى القصص التى كان يشـــير اليها الحصـــرى ؟ ان مايتضح جليا من النص الخاص بالقالى هو الحقيقة بأن الروايات التى نقلها ابن دريد تنتشـــر فى جميع أنحاء الكتاب · وبعبارة أخرى ، أن هذه الروايات لم يعرضها القالى ككل متكامل ، بل كانت أقرب لأن تكون على شكل وحدات منفصلة اتفق وأنه ضمنها فى النص الخاص به · أكثر من ذلك ، أنه فى حين أن بعض هذه النصوص تتضمن تلك اللغة غير العادية التى أشار اليها الحصرى ، وهى الســـجع ، فانها لم تكن جميعا بهذا الشكل(١٠) ·

وفى مواجهة هذا ، فاننا بالتالى نفتقر الى أى وسيلة للتأكد من أن هذه القصص هى التى أشار اليها الحصرى · بل وقد يزداد الشك لدينا فيما لو أخذنا فى اعتبارنا النقطة الثانية عند الحصرى ، وهى أن هذه القصص كانت من ابداع ابن دريد نفسه · وفى الحقيقة ، فلا قصة من هذه القصص التى نسبت الى دريد فى « الأمالى » اقتصرت نسبتها على ابن دريد وحده · أى أن ابن دريد هو فقط بمثابة الراوى الأخير فى سلسلة نقل القصص · وهذا معناه ، اننا لو تقبلنا حلقات النقل كما جاءت فى « الأمالى » ، فسوف نجد عندئذ أن أيا من هذه القصص لم يكن من الابتداع الأصيل لابن دريد · ولذلك ، فان زكى مبارك يتناول هذه المسألة بالزعم

---

(٨) محمد رشدى حسن « أثر المقامة » ، ص ١٠ وما يليها ، شوقى ضيف ، « المقامة » ، (القاهرة : دار المعارف ١٩٨٠) ، ص ٢٠ .

(٩) زكى مبارك : « أحاديث ابن دريد » ، ص ٥٦٢ — ٥٦٣ .

(١٠) القالى ، « الأمالى » ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥) . انظر ، على سبيل المثال : المجلد ١ ، ص ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٤ ، ١٦٩ ، ٣١٥ ، المجلد ٢ ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

أن سلسلة النقل هذه سلسلة زائفة ، ومن اختراع ابن دريد . وكدليل على هذا ، يقول مبارك ان قائمة الأشخاص الذين يمثلون مرجع الحجة هم « ناس مجهولون »(١١) وبالفعل ، فانه لم يسمع بشكل كامل ان الكتاب العرب فى العصر الوسيط لم يزيفوا القصص المنسوبة ، فالجاحظ نفسه (توفى ٢٥٥/٨٦٨ ـ ٨٦٩) ضمن آخرين ، قام بهذا(١٢) . ومع ذلك فمسألة اختلاق سلسلة خيالية من المؤلفين يعتبر أكثر من مجرد شىء غير عادى ، بل ويعتبر ، شيئا خارجا عن القاعدة تماما . وهنا نتساءل ، هل لدينا أى سبب يدعو للاعتقاد بأن الحالة هى هكذا فى هذه القصص ؟ هل المراجع التى استند اليها ابن دريد هم أناس مجهولون ؟ اننا لو نظرنا الى الغالبية العظمى من القصص لوجدنا أنها منقولة على مسئولية عبد الرحمن بن عبد الله ، الذى نقلها هو نفسه على مسئولية عدد مختلف من اللغويين المعروفين جيدا ، بما فيهم أبو حاتم السجستانى (توفى ٢٥٥ ـ ٨٦٩) ، أبو عمرو الشيبانى (توفى ٢٠٥ ـ ٨٢٠) ، أبو عمرو بن العلاء (توفى ١٥٤ ـ ٧٧٠) ، أبو عبيدة (توفى ٢٠٩ / ٨٢٤ ـ ٨٢٥) ، ابن الكلبى (توفى ٢٠٤ أو ٢٠٦ ـ ٨١٩ أو ٨٢١)(١٣) .

من هذا ، اذن ، يتبين أنه ليس هناك سبب يدعو الى التشكك فى هذه الحلقات التى تم النقل على يديها . فسواء لم تكن هذه هى القصص المقصودة أو أن الحصرى كان مخطئا فيما يتعلق بكونها من ابتكار ابن دريد، أو فيما يتعلق بالموضوع كله . وهذا الموقف الأخير هو الذى أخذ به الرافعى الذى يجادل أساسا فى أنه ليس هناك مصدر آخر سوى الحصرى بالنسبة لهذه المعلومة ، وأنه لا يوجد مثل هذه القصص الأصلية مدرجة بين أعمال ابن دريد(١٤) . وفى حين أن الاحتمال قائم بأن الحصرى قد أخطأ ، الا أن هذا لا يبدو أمرا ممكنا ، حيث ان معرفتنا بكتابات هذا العصر أبعد من أن تكون كاملة ، كما أن الحصرى نفسه قد أظهر قدرا كبيرا من الاستحسان لمقامات الهمذانى(١٥) . ونحن هنا ، وبكل

---

(١١) زكى مبارك « أحاديث ابن دريد » ، ص ٥٦٣ .

(١٢) هذه هى الحالة بشكل واضح مع الرسائل فى « كتاب البخلاء » انظر Malti-Douglas, «Structures of Avarice» الفصل الثالث .

(١٣) أنظر على سبيل المثال : القالى ، « الأمالى » ، المجلد ١ ، ص ٣٨ ، ٥٧ ، ١٦٩ ، ٣١٥ ، المجلد ٢ ، ص ١٨٠ ، ٣٠١ .

(١٤) الرافعى « خطأ » ص ٥٨٩ .

(١٥) الحصرى فى كتابه « زهر الآداب » يضمنه عددا من هذه المقامات بلغ درجة كبيرة غير عادية بالنسبة لعمل من هذا النوع .

الانصاف ، لابد من أن نستخلص بأن هناك امكانية بالغة فى أن « مقامات » الهمذانى كان الحافز عليها هو مجموعة قصص كتبها ابن دريد ، التى يبدو أنها لم تعد موجودة · وعلى أية حال ، فمن سوء الحظ ، أنه طالما أن هذه القصص ليست بين أيدينا (أو لا نملك وسيلة لمعرفة ما اذا كانت القصص التى بين أيدينا هى القصص المقصودة) ، فاننا لسنا فى الوضع الذى يمكننا من مقارنة الصفات الأدبية لهذه القصص بالمقامات حتى نستطيع ان نقرر ما اذا كانت هى الأقرب اليها من السوابق الأدبية الأخرى المحتملة لهذا النوع الأدبى · فنحن لا نملك سوى كلمة الحصرى من أنها كانت الحافز الفعلى ·

وهذا يأتى بنا الى المقالة التى كتبها أ · ف · ل · بيستون · لقد قام هذا الأديب البريطانى ، كما رأينا من قبل ، باستبعاد حجة زكى مبارك دون لغط كثير وطرح احتمالا بديلا بالنسبة لعملية الاستلهام فى خلق هذا النوع من الأدب ، ذلك هو التنوخى · فالعمل الذى كتبه هذا الأخير ، « الفرج بعد الشدة » ، على حسب ما يقوله بيستون » يتضمن أكثر من حكاية واحدة ، من الممكن بسهولة ــ بغض النظر عن أسلوب العبارات التى كتبت بها ــ تصورها وكأنها واحدة من مقامات (بديع الزمان)[16] ولقد قام بيستون بفصل قصة معينة من مجموعة الحكايات التى كتبها التنوخى والتى اعتبر أنها تمثل بالنسبة له « احدى المقامات التى تدخل فى صميم هذه المقامات ، مظهرة بالفعل بعض السمات التى تبرز كشىء « تقليدى » عند الهمذانى[17] · هذه القصة هى « قصة حائك الكلام »[18] · عند بيستون ، ان جوانب التشابه بين هذه القصة والمقامات تكمن فى عدة جوانب · أول هذه الجوانب ، يتعلق بوجود ذلك الرجل الذى يرتدى أسمالا بالية ، والذى مع ذلك ، يتحول لكى يكون « معجزة من البراعة وفصاحة اللسان » ، والذى فى النهاية « يبرهن على أنه شىء آخر غير ما يبدو عليه »[19] · بجانب هذا ، فان بيستون يلفت الانتباه الى وجود ما يعتبره بـ « السخرية الاجتماعية » فى قصة التنوخى ، ويقول ان السخرية الاجتماعية موجودة أيضا فى بعض مقامات بديع الزمان ، مثل « المقامة المضيرية » · أما فيما يمكن أن ينظر اليه على أنه

---

(١٦) ص ٢ Beeston, «Genesis»

(١٧) ص ٨ Beeston, «Genesis»

(١٨) التنوخى ، « كتاب الفرج بعد الشدة » ، تحقيق عبود الشالجى (بيروت : دار صادر ١٩٧٨) ، المجلد ٣ ، ص ٣٠٦ ــ ٣١٣ ·

(١٩) ص ٧ Beeston, «Genesis»

يمثل المستوى الشكلى اكثر بالنسبة للمقامة ، فيشير بيستون الى استخدام الشعر فى القصة بما يماثل ما هو موجود فى كثير من المقامات •

مع توافر كل هذا ، يرى بيستون ، أن عنصر الأصالة عند الهمذانى يركن فى استخدامه للسجع وفى « الاعتراف الصريح بأن قصصه من وحى الخيال » • وهذا الجانب الأخير يدعو بيستون الى القول ، « اننى لأخاطر بالظن بأن هذه هى النقطة وراء كلمة الحريرى « أبدع »(٢٠) •

وبعد أن ينتهى بيستون من حصر النقاط التى أثارها ، فانه يقوم بمناقشة بعض الجوانب الأخرى فى المقامة ، خاصة الجانب الشعرى ، زاعما بأن بديع الزمان « لا يملك أى موهبة شعرية » ، وما الشطرات القصيرة من الشعر فى نهاية المقامات سوى « سمة منقولة عن قصة التنوخى »(٢١) • وأخيرا ، يذكر بيستون أن العمل الذى كتبه التنوخى لابد وأنه كان فى دائرة التداول فى الوقت الذى كان فيه الهمذانى يقوم بنظم مقاماته ، وان هذا النص ، أكثر من غيره ، كان مثابة نموذج والهام لبديع الزمان المهذانى •

وفى الواقع ، فان حجة بيستون تعتبر مقنعة فى أن القصة التى قام بتفحصها ربما كانت تحمل من جوانب التشابه بنمط المقامة الأكثر شيوعا من أى قصة أخرى • ومع ذلك ، فقد بينت مناقشتنا للحافز الذى أثاره ابن دريد عند بديع الزمان أنه لا يوجد بصفة خاصة أى تحليل مقارن يمكن أن يناقض تماما القول التاريخى للحصرى •

على أية حال ، فالشىء الذى له صفة جوهرية أكبر ، ومغزاه أكثر اهمية بالنسبة لمناقشتنا ، هو أنه ليس هناك أى شك فى أن بديع الزمان الهمذانى كان على وعى عميق بالكتابة فى اطار تقليد أدبى عربى على درجة جيدة من التطور وبصفة خاصة ذلك الجزء من التقليد الذى يوصف

---

(٢٠) Beeston, «Genesis» ص ٩ ويعزو بيستون لفظ « ابدع » مرتين (ص ٢ و ص ٧) الى الحريرى . بينما نص الحريرى كما عرضه الشريشى ونقله عنه مبارك هو « ابتدع » ، ومع ذلك ، فان لفظ « ابدع » قد استخدمه الرافعى فى مناقشته (وليس تنويهه) لهذه القضية . انظر الشريشى ، « شرح » ، المجلد ١ ، ص ٢١ ، زكى مبارك « اصلاح خطأ » ص ٤١٨ ، الرافعى ، « خطة » ، ص ٥٨٨ .

(٢١) Beeston, «Genesis» ص ١١ . من الواضح ان مثل هذا التقييم يمكن أن يخضع للمناقشة ولكن الفحص الدقيق له قد يستدعى وضع دراسة أخرى .

عادة بمادة الأدب • وبهذا ، فانه دون شك قام باقتباس واعادة صياغة المادة التى أخذها من كثير من السوابق الأدبية • وفى رأى شوقى ضيف ، أن الهمذانى بينما قد تأثر بابن دريد من حيث مستوى الشكل ، فانه قد تأثر من حيث المضمون بما كتب عن الشحاذين (أهل الكدية) عند الجاحظ وغيره من المؤلفين(٢٢) • أما محمد رشدى حسن فقد ردد هذا الموقف ، بينما أشار مارون عبود الى « حديث خالد بن يزيد » فى « بخلاء » الجاحظ بما فيه من قصص عن الشحاذين كنوع من السابقة الأدبية للمقامات(٢٣)•

ونحن اذا ما حولنا وجهة اهتمامنا من الموضوع الذى يقتصر فقط على الشحاذين والشحاذة الى طبيعة الشخصية التى خلقها الهمذانى والى الأدوار التى من المطلوب أن تلعبها هذه الشخصية ، سوف نجد أن ما يدين به الهمذانى للأدب الروائى السابق قد ازداد حجمه • وفى هذا السياق، يستطيع الانسان أن يرى تشابها بين أبى الفتح الاسكندرى وغيره من أبطال الحكايات المحتالين فى أدب الحكايات العربى • فالطفيلى ، أو محترف اقتحام الحفلات ، مثله مثل بطل المقامة ، يعتبر من الناحية الاجتماعية من الشخصيات الهامشية التى تتعيش على ذكائها(٢٤) • كذلك ، وكما عرفنا من قبل فى موضع آخر ، أن أدب التطفيل غالبا ما يكون فيه احساس ما ، كما هو فى المقامة ، بأن هذا الشخص المخاتل قد اكتسب حقا اخلاقيا بمكافأته بسبب براعته(٢٥) •

وكما قلنا فى البداية ، ان العلاقات بين مقامات الهمذانى وما سبقهمن أدب الحكايات (وبصفة خاصة ما يتعلق بالطفيليين والبخلاء) تظهر

---

(٢٢) شوقى ضيف ، « المقامة » ، ص ٢٠ .

(٢٣) محمد رشدى حسن ، « أثر المقامة » ، ص ١١ ــ ١٢ مارون عبود « بديع الزمان الهمذانى » (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) ، ص ٣٥ . انظر أيضا ، الجاحظ ، « البخلاء » ، تحقيق طه الحاجرى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧١) ص ٤٦ ــ ٥٣ .

(٢٤) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ، أن أهم المصادر الموجودة عن حكايات التطفيل هو كتاب الخطيب البغدادى « التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم » ، تحقيق كاظم المظفر (النجف : المكتبة الحيدرية ، ١٩٦٦) ، وعلى الرغم من أن هذا العمل كتب بعد الهمذانى الا انه بنى على مواد سابقة ، ويمكن العثور على مجموعات ممثلة لأدب التطفيل فى الاعمال الوسوعية السابقة مثل ابن عبد ربه: « العقد الفريد » ، المجلد ٦ ، تحقيق أحمد أمين ، ابراهيم الابيارى ، ع.س . محمد هارون (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف ، ١٩٤٩) ص ٢٠٤ ــ ٢١٥ .

(٢٥) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

بأوضح ما يكون فى « المقامة المضيرية » • كما أن هذه المقامة قد أخذت على نطاق عام على أنها تعتبر واحدة من أكثر ما كتبه الهمذانى جاذبية ، وفى نفس الوقت كواحدة تختلف بشكل ما عن غيرها • ومحمد رشدى حسن يعتبرها واحدة من عدد قليل من المقامات التى لها الطابع القصصى بينما مارون عبود يقوم بالتمييز بين المقامات التى تأخذ الطابع القصصى وتلك التى لها الطابع « الفكاهى » واضعا « المضيرية » ضمن هذا النوع الأخير(٢٦) • والتناقض هنا ليس من الصعب تذويبه ، فالمقامة ، بالطبع • تحوى كلا من القصة الجيدة والفكاهة • أما ما يمثله التناقض فهو أن كلا المؤلفين لم يعطيا تفسيرا لما تحظى به المقامة من جاذبية ، فمثل هذا التفسير سوف يبين عنصر التماسك والتوحد الأدبى بين القصة والفكاهة فيها •

ومع مجريات الأمور ، قام النقاد بلفت الانتباه الى احدى المسائل الأدبية الحيوية ، وهى العلاقة بين « المضيرية » والمقامات الأخرى التى تشكل معها الكيان الكامل للمقامات • ومن بين الصفات الأساسية الأصلية لهذا النوع الأدبى والتى تميز بوضوح المقامات عن الأشكال الأدبية السابقة عليها ، هناك الاستخدام الثابت للسجع • ثم صفة أخرى ، هى طبيعة المقامات ككيان كامل • ولأن المقامات تظهر تماثلا دقيقا للاسلوب (discourse) والرواية الخيالية ، ولأنها تقوم بوصف المغامرات المستمرة لنفس الشخصيتين(٢٧) ، لذلك فانها تشكل وحدة أدبية واحدة • وبعبارة أخرى ، أنه على الرغم من أن كل مقالة تشكل فى حد ذاتها وحدة روائية مستقلة تستطيع ان تقيم بذاتها من الناحية الأدبية ، الا أنها يجب أن تخضع للفحص فى ضوء المقامات الأخرى فى الكيان كله حتى يتحقق مغزاها الكامل • ومن هنا ، ففى الحالة التى هى موضع اهتمامنا الآن ، نجد ان الاختلاف بين « المضيرية » وغالبية زميلاتها هو الذى يملى علاقتها بالأخريات كما يملى جاذبيتها الخاصة •

ومع ذلك ، فان كلا من العلاقة بين « المضيرية » والمقامات الأخرى، وكذلك طبيعة جاذبيتها ترجعان الى أدب الحكايات السابق • ومن هذا فان

---

(٢٦) محمد رشدى حسن ، « أثر المقامة » ، ص ٢٧ ، مارون عبوعبود « بديع الزمان » ، ص ٨٠ ، ٨٦ •

(٢٧) بطبيعة الحال ، رغم أن أبا الفتح الاسكندرى موجود فى معظم المقامات ، الا انه لا يظهر فيها كلها . أما عيسى بن هشام ، باعتباره الراوى فهو موجود فى جميع المقامات •

فحص تلك العناصر التى أخذها الهمذانى من الكتاب الآخرين والوسائل التى استخدمها فى تحويل هذه العناصر هو أيضا أفضل تفسيرا لجاذبيته ٠

و « المقامة المضيرية » تأخذ اسـمها من « المضـيرة » ، وهى ذلك النوع من الطعام الذى أغوى بكتابة المقامة ذاتها ٠ ويقول نص المقامة ، : « حدثنا عيسى بن هشام قال : كنت بالبصرة ومعى ابو الفتح الاسكندرى رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه ٠ والبلاغة يأمرها فتطيعه ٠ وحضرنا معه دعوة بعض التجار فقدمت الينا مضيرة تثنى على الحضارة وتترجرج فى الغضارة ٠ وتؤذن بالسلامة ٠ وتشهد لمعاوية رحمه الله بالامامة ٠ فى قصعة يزل عنها الطرف ٠ ويموج فيها الظرف ٠ فلما أخذت من الخوان مكانها ٠ ومن القلوب أوطانها ٠ قام أبو الفتح الاسـكندرى يلعنهـا وصاحبها ٠ ويمقتها واكلها ٠ ويثلبها وطابخها ٠ وظنناه يمزح فاذا الأمر بالضد ٠ واذا المزاح عين الجد ٠ وتنحى عن الخوان ٠ وترك مساعدة الاخوان ٠ ورفعناها فارتفعت معها القلوب ٠ وسـافرت خلفها العيون وتحلبت لها الافواه ٠ وتملظت لها الشفاه ٠ وأتقدت لها الأكباد ومضى فى أثرها الفؤاد ٠ ولكنا ساعدناه على هجرها ٠ وسألناه عن أمرها ٠ فقال : قصتى معها أطول من مصيبتى فيها ٠ ولو حدثتكم بها لم آمن المقت ٠ واضاعة الوقت ٠ قلنا : هات ٠ فقال : دعانى بعض التجار الى مضيرة وأنا ببغداد ولزمنى ملازمة الغريم ، والكلب لأصحاب الرقيم ٠ الى أن أجبته اليها وقمنا فجعـل طول الطريق يثنى على زوجته ٠ ويفديها بمهجته ٠ ويصـف حذقها فى صـنعتها ٠ وتأنقها فى طبخها ويقول : يا مولاى لو رأيتها ٠ والخـرقة فى وسـطها ٠ وهى تدور الدور ٠ من التنور الى القدور ٠ ومن القدور الى التنور ٠ تنفث بفيها النار ٠ وتدق بيديها الابزار ٠ ولو رأيت الدخان وقد غير فى ذلك الوجه الجميل ٠ وأثر فى ذلك الخد الصقيل ٠ لرأيت منظرا تحار فيه العيون ٠ وأنا أعشـقها لأنها تعشـقنى ٠ ومن سـعادة المرء أن يرزق المسـاعدة من حليلته ٠ وأن يسعد بظعينته ٠ ولاسيما اذا كانت من طينته ٠ وهى ابنة عمى لحا ٠ طينتها طينتى ٠ ومدينتها مدينتى ٠ وعمومتهـا عمومتى ٠ وأرومتهـا أرومتى ٠ لكنها أوسع منى خلقا ، وأحسن خلقا ٠ وصدعنى بصـفات زوجته حتى انتهينا الى محلته ٠ ثم قال : يا مولاى ترى هذه المحلة ٠ هى أشـرف محال بغداد يتنافس الأخيـار فى نزولها ٠ ويتغاير الكبار فى حلولها ٠ ثم لا يسكنها غير التجار ٠ وانما المرء بالجار ٠ ودارى فى السطة من قلادتها ٠ والنقطة من دائرتها ٠ كم تقدر يا مولاى أنفق على كل دار منها ٠ قله تخمينا ٠ ان لم تعرفه يقينا ٠ قلت : الكثير ٠ فقال :

يا سبحان الله ما أكبر هذا الغلط • تقول الكثير فقط • وتنفس الصعداء •
وقال سبحان من يعلم الأشياء • انتهينا الى باب داره • فقال : هذه
دارى كم تقدر يا مولاى انفقت على هذه الطاقة • انفقت والله عليها فوق
الطاقة ووراء الفاقة • كيف ترى صنعتها وشكلها أرأيت بالله مثلها ••
انظر الى دقائق الصنعة فيها وتأمل حسن تعريجها فكأنما خط بالبركار •
وانظر الى حذق النجار فى صنعة هذا الباب • اتخذه من كم • قل : ومن
أين أعلم ؟ • هو ساج من قطعةواحدة لا ماروض ولاعفن • اذا حرك أن •
واذا نقر طن • من اتخذه ياسيدى اتخذه ابو اسحق بن محمد البصرى
وهو والله رجل نظيف الأثواب بصير بصنعة الابواب • خفيف اليد فى
العمل لله در ذلك الرجل • بحياتى لا استعنت الا به على مثله • وهذه
الحلقة تراها اشتريتها فى سوق الطرائف من عمران الطرائفى بثلاثة
دنانير معزية وكم فيها ياسيدى من الشبه فيها ستة أرطال وهى تدور
بلولب فى الباب بالله دورها • ثم انقرها وابصرها وبحياتى عليك لا اشتريت
الحلق الا منه فليس يبيع الا الاعلاق • ثم قرع الباب ودخلنا الدهليز
وقال : عمرك الله يا دار • ولا خربك ياجدار • فما أمتن حيطانك • وأوثق
بنيانك وأقوى أساسك • تأمل بالله معارجها وتبين دواخلها وخوارجها •
وسلنى : كيف حصلتها وكم من حيلة احتلتها حتى عقدتها • كان لى جار
يكنى ابا سليمان يسكن هذه المحلة وله من المال ما لايسعه الخزن ومن
الصامت مالا يحصره الوزن • مات رحمه الله وخلف خلفا أتلفه بين
الخمر والزمر • ومزقه بين النرد والقمر • وأشفقت أن يسوقه قائدا
الاضطرار • الى بيع الدار • فيبيعها فى أثناء الضجر • أو يجعلها عرضة
للخطر • ثم أرى وقد عاقنى مسارها • فانقطع عليها حسرات • الى يوم
الممات • فعمدت الى أثواب لا تنض تجارتها • فحملتها اليه وعرضتها
عليه • وساومته على أن يشتريها نسية • والمدبر يحسب النسية عطية •
والمتخلف يعتدها هدية • وسألته وثيقة بأصل المال ففعل وعقدها لى •
ثم تغافلت عن اقتضائه حتى كادت حاشية حاله ترق فأتيته فاقتضيته •
واستمهلنى فأنظرته • والتمس غيرها من الثياب فأحضرته وسألته ان
يجعل داره رهينة لدى • ووثيقة فى يدى • ففعل ثم درجته بالمعاملات الى
بيعها حتى حصلت لى بجد صاعد • وبخت مساعد وقوة ساعد • ورب
ساع لقاعد • وانا بحمد الله مجدود • فى مثل هذه الاحوال محمود ••
وحسبك يا مولاى انى كنت منذ ليال نائما فى البيت مع من فيه اذ قرع علينا
الباب • فقلت : من الطارق المنتاب • فاذا امرأة معها عقد لألاء • فى جلدة
ماء ورقة آل تعرضه للبيع • فأخذته منها أخذة خلس • واشتريته بثمن

بخس • وسيكون له نفع ظاهر • وربح وافر • بعون الله ودولتك • وانما حدثتك بهذا الحديث لتعلم سعادة جدى فى التجارة • والسعادة تنبت الماء من الحجارة • الله أكبر لا ينبئك أصدق من نفسك • ولا أقرب من أمسك • اشتريت هذا الحصير فى المناداة • وقد أخرج من دور آل الفرات • وقت المصـــادرات وزمن الغارات • وكنت اطلب مثله منذ زمن الأطول فلا اجد • والدهر كالحبلى ليس يدرى ما يلد ثم اتفق انى حضرت باب الطاق • وهذا يعرض فى الاسواق • فوزنت فيه كذا وكذا دينارا • تأمل بالله دقته ولينه وصنعته ولونه فهو عظيم القدر • لا يقع مثله الا فى الندر • وان كنت سمعت بابى عمران الحصيري فهو عمله وله ابن يخلفه الآن فى حانوته لا يوجد اعلاق الحصر الا عنده فبحياتى لا اشريت الحصر الا من دكانه فالمؤمن ناصح لاخوانه • لاسيما من تحرم بخوانه • ونعود الى حديث المضيرة • فقد حان وقت الظهيرة • يا غلام الطست والماء • فقلت : الله اكبر ربما قرب الفرج • وسهل المخرج • وتقدم الغلام • فقال : ترى هذا الغلام • انه رومى الأصل عراقى النشء • تقدم يا غلام واحسر عن راسك • وشمر عن ساقك • وانض عن ذراعك وافتر عن أسنانك • وأقبل وأدبر • ففعل الغلام • وقال التاجر • بالله من اشتراه • اشتراه والله ابو العبـــاس • ومن النخــــاس • ضــــع الطســـــت • وهات الابريق • فوضعه الغلام وأخذه التاجر وقلبه وأدار فيه النظر ثم نقره فقال : انظر الى هذا الشــــبه كانه جذوة اللهب • أو قطعة من الذهب شبه الشام • وصنعة العراق • ليس من خلقان الاعلاق • قد عرف دور الملوك ودارها • تأمل حسنه وسلنى : متى اشتريته • اشتريته والله عام المجاعة وادخرته لهذه الساعة • يا غلام الابريق • فقدمه • وأخذه التاجر فقلبه ثم قال ! وانبوبة منه • لا يصلح هذا الابريق الا لهذا الطســـــت ولا يصلح هذا االطست الا مع هذا الدست • ولا يحسن هذا الدســـــت الا فى هذا البيت • ولا يجمل هذا البيت الا مع هذا الضيف • ارســـــل الماء يا غلام • فقد حان وقت الطعام • بالله نرى هذا الماء ما أصــــفاه أزرق كعين السنور • وصاف كقضيب البلور • اســـتقى من الفرات • واستعمل بعد البيات • فجاء كلسان الشمعة • فى صفاء الدمعة • وليس الشأن فى السقاء • الشأن فى الاناء • لا يدلك على نظافة أسبابه • أصدق من نظافة شرابه • وهذا المنديل سلنى عن قصته • فهو نسج جرجان • وعمل أرجان • وقع الى فاشتريته فاتخذت امرأتى بعضه ســــراويل • واتخذت بعضه منديلا • دخل فى سراويلها عشرون ذراعا • وانتزعت من يدها هذا القدر انتزاعا • وأسلمته الى المطرز حتى صـــنعه كما تراه

وطرزه · ثم رددته من السوق · وخزنته فى الصندوق · وادخرته للظراف · من الأضياف · لم تذله عرب العامة بأيديها · ولا النساء لمآقيها · فلكل علق يوم · ولكل آلة قوم · يا غلام الخوان · فقد طال الزمان · والقصاع · فقد طال المصاع · والطعام · فقد كثر الكلام ·· فأتى الغلام بالخوان · وقلبه التاجر على المكان · ونقره بالبنان · وعجمه بالأسنان · وقال : عمر الله بغداد فما أجود متاعها · وأظرف صناعها · تأمل بالله هذا الخوان · وانظر الى عرض متنه وخفة وزنه · وصلابة عوده وحسن شكله · فقلت : هذا الشكل · فمتى الأكل · فقال : الآن · عجل ياغلام الطعام · لكن الخوان قوائمه منه · قال ابو الفتح : فجاشت نفسى وقلت : قد بقى الخبز وآلاته · والخبز وصفاته · والحنطة من أين اشتريت أصلا · وكيف أكترى لها حملا · وفى أى رحى طحن · واجانة عجن · وأى تنور سجر · وخباز استأجر · وبقى الحطب من أين احتطب · ومتى جلب ؟ وكيف صفف حتى جفف ؟ وحبس حتى يبس ؟ وبقى الخباز ووصفه والتلميذونعته والدقيق ومدحه · والخمير وشرحه· والملح وملاحته وبقيت السكرجات من اتخذها ؟ وكيف انتقذها ؟ ومن استعملها ؟ ومن عملها ؟ والخل كيف انتقى عنبه ؟ أو اشترى رطبه ·· كيف صهرجت معصرته واستخلص لبه ؟ وكيف قبر حبه ؟ وكم يساوى وبه ، وبقى البقل كيف احتيل له حتى قطف ؟ وفى أى مبقلة رصف · وكيف تؤنق حتى نظف · وبقيت المضيرة كيف اشترى لحمها · ووفى شحمها · ونصبت قدرها · وأججت نارها · ودقت أبزارها · حتى أجيد طبخها وعقد مرقها · وهذا خطب يطم · وأمر لا يتم · فقمت · فقال أين تريد ؟ فقلت بحاجة اقضيها · فقال : يا مولاى تريد كنيفا يزرى بربيعى الأمير · وخريفى الوزير · قد جصص أعلاه وصهرج أسفله وسطح سقفه وفرشت بالمرمر أرضه · يزل عن حائطه الذر فلا يعلق ويمشى على أرضه الذباب فيزلق · عليه باب غير أنه من خليطى ساج وعاج · مزدوجين أحسن ازدواج · يتمنى الضيف أن يأكل فيه · فقلت كل أنت من هذا الجراب · لم يكن الكنيف فى الحساب · وخرجت نحو الباب ·· وأسرعت فى الذهاب · وجعلت أعدو وهو يتبعنى ويصيح يا أبا الفتح المضيرة · وظن الصبيان أن المضيرة لقب لى فصاحوا صياحه فرميت أحدهم بحجر · من فرط الضجر · فلقى رجل الحجر بعمامته · فغاص فى هامته · فأخذت من النعال بما قدم وحدث · ومن الصفع بما طاب وخبث · وحشرت الى الحبس · فأقمت عامين فى ذلك النحس · فنذرت أن لا أكل مضيرة ما عشت · فهل أنا فى ذا يا آل همذان ظالم ·

قال عيسى بن هشام : فقبلنا عذره · ونذرنا نذره · وقلنا قديما جنت المضيرة على الأحرار · وقدمت الأراذل على الأخيار »(٢٨) ·

ان تحليلنا لهذه المقامة يمكن أن يتم على مســـتويات · ولنبدأ أولا بالمستوى الخاص بالتنظيم أى الترتيب الظاهرى التى جاءت به مادة المقامة · ومن هذه الناحية يمكن تقسيم المقامة الى عشرة أجزاء ·

١ ـ الاطار الذى يضم عيسى وأبا الفتح · وهذا الاطار يشـــمل الحضور الى حفل الغداء الأول وتقديم المضيرة ، وكذلك رد فعل أبى الفتح ثم استبعاد الطعام ·

٢ ـ رواية أبى الفتح لبداية مغامرته الســـيئة ، بما فى ذلك دعوة التاجر واصراره · وهنا ، لدينا أيضا الجزء الاول من حديث التاجر فى الثناء على زوجته ، والمحلة التى يسكن فيها ، ومنزله ، ونافذة المنزل ، وبابه ، وحلقة الباب ، والسلم ، والحصير ·

٣ ـ مجىء ذكر المضيرة ووقت الظهيرة ، ثم طلب احضار الماء وهذا طبعا يتبعه الثناء على الغلام العبد ، والطست ، والابريق ·

٤ ـ ذكر الطعام للمرة الثانية ، وأن وقت الطعام قد حان · ويلى ذلك الثناء على الماء والاناء ، والمنديل ·

٥ ـ طلب التاجر من الغلام بأن يحضر مائدة الطعام ، وهى المرة الثالثة التى يأتى فيها ذكر حلول موعد تناول الطعام · ثم وصول الخوان وما يلى من مدح التاجر له ·

٦ ـ مواجهة أبى الفتح للتاجر بالتساؤل عن موعد وصول الطعام، وما يتبعه بعد ذلك من اصدار التاجر الأمر بالاسراع فى احضاره ، مع محاولته العودة لاسباغ المديح على الخوان ·

٧ ـ رد الفعل الغاضب من جانب ابى الفتح ، والذى يتبعه بحديثه عن بقية الأشـــياء التى لم تلق بعد نصيبها الملائم من المديح ، وتشـــمل الخبز ، الدقيق ، ثم المضيرة نفسها ·

٨ ـ محاولة أبى الفتح أن يقضى حاجته فى المرحاض ، وهو ما يظهر استجابته لمديح التاجر ، والذى بلغ ذروته فى قوله أن الضيف يتمنى أن يأكل فيه · وقد أعقب هذا رد فعل أبى الفتح على هذا القول ·

---

(٢٨) الهمذانى ، « المقامات » ، ص ١٠٤ ـ ١١٧ ·

٩ ـ اسـراع أبى الفتح بالخروج ، والتاجر يهرع فى أعقابه وهو يصيح عليه ، «يا أبا الفتح·· المضيرة»·· ولقد أدى هذا الى اثارة صياح الصبيان ، محرضين أبا الفتح على أن يلقى عليهم بحجر ، ثم سوء حظ أبى الفتح من جراء هذا الفعل وما ناله من عقاب نتيجة لذلك · وبناء عليه يقسم بأنه لن يأكل المضيرة أبدا مادام على قيد الحياة ·

١٠ ـ العودة الى اطار الحكاية ، ثم رد فعل الضيوف فى حفل الغداء الأول ·

حول هذا التنظيم ، هناك عدة نقاط تستحق الذكر · أولا ، أنه فى حين أن عبارات المديح العديدة التى قال بها التاجر تشكل الجزء الرئيسى من المقامة (الاجزاء من ٢ الى ٨) ، فان العبارات ذاتها تنقطع عند نقاط حاسمة نتيجة لذكر قرب وصول الطعام · أكثر من ذلك ، أن كافـة ما تحدث به التاجر كان منحصرا فى الثناء والمديح فى أشياء غير الطعام، على الرغم من انه كان يتغنى فعلا بالثناء على الأوانى والأشياء المرتبطة بالطعام ، كالمنديل مثلا · أما من ناحية أخرى ، فان رد فعل ابى الفتح عندما غضب وعدد الأشياء التى كانت ماتزال فى حاجة للمديح ، فقد تركز على الطعام ، بما فى ذلك الخبز والمضيرة نفسـها · وفيما يتعلق بهذه النقاط فاننا سوف نقوم بمناقشة أهميتها ومغزاها بالنسبة للتأثير الأدبى للمقامة ككل فيما يلى :

وان لمن الواضح أيضا ، ان المقامة تتكون من قصة واحدة ، هى قصة أبى الفتح مع التاجر ، فى اطار قصة أخرى ، تضم أبا الفتح وعيسى ابن هشام وصحبتهما · وهذا (التكنيك) الذى استخدم القصة كاطار هو أبعد كثيرا عن كونه مجرد تركيبة منمقة أو زخرفة فى البناء التأليفى · بل انه فى الواقع ، يشكل (تكنيكا) له أهميته القاطعة بالنسبة لبناء المقامة ككل · ولكى نستطيع أن نرى هذا الأمر واضحا ، وبصفة خاصـة تلك العلاقة بين القصتين ، القصة التى تمثل الاطار العام والقصة التى تدخل فى هذا الاطار ، فان علينا أن نمر على المستوى الخاص بالتنظيم فى عملية التحليل ونقوم بالقاء نظرة فاحصة على البناء الروائى للمقامة ذاتها ·

اننا لو نظرنا الى القصتين معا ، لوجدنا كلتيهما تدوران حول وليمتى غذاء ، كما ان كلا منهما فى الواقع تعكس صورة الأخرى · فعلى الرغم من أن القصة التى تشكل اطارا عاما تقع أحداثها فى مدينة البصـرة

والأخرى التى تدور من خلالها فى بغداد ، الا أن كلتيهما تتضمنان دعوة موجهة من « بعض التجار » • أكثر من هذا أن القصتين تتركزان حول عدم استهلاك المضيرة ، وان كان هناك اختلاف أساسى بينهما • ففى القصة العامة ، يتم تقديم المضـــيرة ثم يتم أبعادها والعيون تتبعها فى اشتياق ولوعة ، فى حين أنه فى القصة الداخلية ، لم تقدم المضـــيرة أبدا ومع ذلك ، فقد كان الاشتياق لها مازال موجودا عند أبى الفتح • اذن فمن الواضح أن القصة الأولى قد استخدمت كاطار عام لكى يمكن وضع القصة الثانية التى تدخل فى نطاقها وتفسيرها •

وهذه القصة المنضوية فى اطار القصة الأولى تحتوى على بناء روائى مأخوذ مباشرة من أدب المسامرات والذى يتمثل أوضح تعبير له فى أدب البخلاء • فمن أكثر الأنماط الشـــائعة فى حكايات البخلاء هى حـــكاية « الضيافة » التى جاء بناؤها ــ وكما سوف يتضح فورا الآن ــ بنفس البناء الذى جاءت عليه القصة الداخلية فى المقامة المضيرية • هذا البناء يشتمل على موقف الضيافة ، أى الموقف الذى يتواجد فيه كل من المضيف والضيف ، ومن ثم يتحتم فيه على المضيف تقديم الضيافة • مورفولوجية حكاية « الضـــيافة » تتكون من وظيفتين • فى الوظيفة الأولى ، يتخلق مطلب الضيافة ، ، سواء ضمنا أو صـــراحة ، وســــواء بتحريض من الضيف ، أو رضوخا واستسلاما منه • وفى الوظيفة الثانية ، يتجنب فيها المضيف بشكل ما تحقيق ما يتضمنه مطلب الضيافة أيا كان ، ولكنه يفعل ذلك دون أن ينتهك التقليد الذى يحرم الرفض الصريح لتقديم الضيافة ، أى عليه أن يفعل ذلك من خلال نوع ما من أنواع الخداع أو الحيلة(٢٩) •

بهذا ، يكون من الواضح أن هذين العنصرين أيضا يلعبان دورهما فى القصة الداخلية التى تدور بين أبى الفتح والتاجر • فقد ذهب التاجر بدعوته لأبى الفتح بعيدا الى درجـــة أن طلب منه المشـــاركة فى تناول المضيرة • وليس هذا فقط ، بل انه يصر فى الدعوة حتى يوافق الضيف عليها • وبعبارة أخرى ، ان المطلب الخاص بـ « الضيافة » قد تأسست أركانه ، وبشكل صـــريح وقاطع فى أن : الذى حرض وحث عليه هو المضيف ، التاجر • وبهذا تكون الوظيفة الأولى فى حكاية « الضيافة » موجودة وتحققت • وبطبيعة الحال ، وكما نعرف من المقامة ذاتها ، فان

---

(٢٩) انظر الفصل الرابع من هـــذا الكتـــاب ، أنظر أيضا الفصـــل الرابع من Malti-Douglas, «Structures of Avarice».

المضيرة لم تقدم أبداً ، وبعبارة أخرى ، لم تتح للضيف الفرصة أبدا في تناول الطبق الموعود · ومع ذلك فان المضيف ، وهو التاجر في حالتنا هذه ، لا يمتنع عن تقديم المضيرة في أية لحظة · ولكنه بدلا من ذلك ، يلجأ الى أساليب تكنيكية يؤخر بها تقديم الطعام ، وهي هنا الاستطراد في اصطناع الحديث ، منتهيا بالاشارة الى تناول الطعام في المرحاض ، وهو ما يستفز الضيف ويستحثه على الرحيل · أما حقيقة ان التاجر يبعث الاثارة في حديثه الطويل باشارته المتواصلة الى مجيء الطعام الذي يتأخر وصوله ، فيعني ضمنا انه كان ، على الأقل ، يفكر في الالتزام الملقى عليه · ومع هذا ، فان المضيرة لا تظهر أبدا ، وتنجح حيلة المضيف · وبذلك تكون الوظيفة الثانية في حكاية « الضيافة » موجودة هي الأخرى وتحققت أيضا · ومن هنا ، فاننا لو تناولنا القصة الداخلية وحدها ، فسوف نلاحظ أنها تشكل حكاية ممتازة من حكايات البخلاء ، بل حتى الحيلة نفسها التي استخدمها الضيف قد انبنت على عناصر موجودة في الحيل التي استخدمت عند البخلاء ، وهي تتميز بعمليات التأخير ، واصطناع الحديث ، وطرح فكرة تناول الطعام في المرحاض(٣٠) · ومع هذا ، فاننا لا نستطيع ان نعثر على مثل هذه الحيلة الخاصة في أي من ادب البخلاء ، سواء عند الجاحظ أو الخطيب البغدادي، أو في أي من أعمال الأدب الموسوعية · وهذه النقطة الأخيرة لها أهميتها لأنها تبين أنه ، على الرغم من أن القصة الداخلية قد تشكل احدى حكايات البخلاء الممتازة ، فان الهمذاني لم يلجأ ببساطة الى أخذ احدى الحبكات الروائية العديدة للبخلاء والمنتشرة بالفعل في مجال التداول ، ولكنه بدلا من ذلك قام ببناء قصة أصيلة خاصة به ·

لكن هذه القصة الداخلية ، طبعا ، لا تجيء من تلقاء ذاتها ، كما أنها ليست ببساطة مجرد قصة تحكي كيف خدع المضيف ضيفه في تقديم الغداء · بل ان القصة التي تشكل الاطار العام تحول بؤرة التركيز من الافعال التي يقوم بها المضيف الى ردود الفعل التي يبديها الضيف · وكما قلنا من قبل ، ان القصة الداخلية لو تناولناها منفصلة ، فسوف تعمل وكأنها حكاية عن البخلاء ، أي تكون ، في واقع الأمر ، حكاية عن

---

(٣٠) انظر الفصل الرابع من Malti-Douglas, «Structures of Avarice».
انظر أيضا الفصل الثالث من هذا الكتاب وانظر أيضا على سبيل المثال الجاحظ ، « البخلاء » ، ص ١٢٣ — ١٢٤ ، الخطيب البغدادي ، « البخلاء » تحقيق أحمد مطلوب ، خديجة الحديثي واحمد القيسي (بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٦٤) ، ص ١٧٣ ، ١٨٧ — ١٨٨ ·

شخص بخيل ، وحيث البخيل ، وهو المضيف فى هذه الحالة ، يشكل الشخصية الرئيسية فيها • اذن فمن ناحية المستوى الشكلى الظاهرى فان ما تحققه القصة التى تكون الاطار العام هى أنها تبرز أبا الفتح الاسكندرى وتضعه فى مقدمة الصورة وتصوغه فى هيئة الشخصية المركزية فى المقامة ككل ، ومن ثم أيضا يكون ، نتيجة لذلك ، الشخصية الرئيسية فى القصة الداخلية • ومع ذلك ، وفى خلال هذه العملية ، فان القصة التى تشكل الاطار العام قامت أيضا بتغيير المغزى المورفولوجى للأفعال التى تحدث فى اطار القصة الداخلية ، خالقة بذلك ، بناء مختلفا للمقامة ككل •

ونحن بدلا من أن يكون لدينا قصة عن مضيف يخدع ضيفه ، فاننا نحصل على قصة لضيف يقع ضحية لمضيفه • وبينما يبدو ان هذا الاختلاف مفتعل ، الا أنه ـ كما سوف نرى ـ اختلاف يفسح الطريق لفهم المقامة ، سواء من الناحية البنائية ومن وجهة النظر الأدبية بصفة عامة • ولذلك ، فعلى الرغم من أن « المقامة المضيرية » تستغل فن التخطيط الروائى لحكايات « الضيافة » فى البخلاء ، فان المورفولوجية لها ، بالنظر اليها ككل ، ليست هى مورفولوجية حكاية « الضيافة » بل هى من النوع الخاص بالوحدات الأدبية الصغيرة التى تكون فيها الشخصية الرئيسية والتى عادة ما يكون لها دور فعال مجبرة على الدخول فى ذلك الدور السلبى للضحية • وهذا النوع من البناء الروائى يمكن العثور عليه ليس فقط فى حكايات « البخيل = الضحية » بل نجده أيضا وبشكل أكثر وضوحا فى حكايات « الطفيلى = الضحية » •

وحكاية « البخيل = الضحية » هو نمط من الحكايات وجد فى أدب البخلاء ، وتتصف بأن لها وظيفتين : فى الوظيفة الأولى ، يحدث فيها شىء ما للبخيل ، وفى الثانية ، نرى أن البخيل قد عانى مماحدث له(٣١) كما أن حكاية « الطفيلى = الضحية » تتشابه فى أن الشخص الطفيلى (أو الضيف غير المدعو) يقوم بفعل ما ، ولكنه لا يكون فقط فعلا فاشلا، ولكنه فعل يعانى هو منه أيضا(٣٢) • وكما سوف نرى ، أن هذا النمط من الحكايات هو النمط الأقرب فى بنائه الى « المقامة المضيرية » •

---

(٣١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب •

(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب •

وهذا التشابه يصبح أكثر وضوحا عندما ننظر الى مسألة الأدوار : ففى الحقيقة ، نحن نجد أن هناك قدرا كبيرا من التشابه بين الأدوار التى يلعبها الطفيلى عادة وتلك التى يقوم بها بطل المقامة · اذ أن كلا منهما يمكن أن يتصف بأنه بطل متشرد من الذين يتعيشون على فطنتهم وذكائهم· ولذلك ، فعندما يقع كل منهما ضحية ، فان نفس العملية تحدث فى كل حالة · وهذه العملية هى عملية تحول فى الدور الذى تبدأ به الشخصية فى دور ايجابى فعال ثم بعد ذلك تضطر للدخول فى دور آخر سلبى ·· وبطبيعة الحال ، فان هذا التحول من الدور الايجابى الى السلبى لا يحدث فى « المقامة المضيرية » · بل ان أبا الفتح يبدأ بشكل سلبى ، أى يكون فى حالة رد فعل تجاه الأحداث ، منذ بداية المشهد الأول · وعملية التحول فى الدور لا يمكن ان تظهر فقط الا عندما تستبدل هذه الوحدة فى سياقها الادبى الملائم ، أى فى اطار الكيان الكامل لمقامات الهمذانى · ولأننا نعرف أن أبا الفتح يتغلب فى خداعه على خصومه ، لذلك فقط ، فاننا نستطيع أن نرى حدوث انعكاس للدور فى هذه الحالة · أى أن المقامات الأخرى فى المجموعة قد جعلتنا نتعرف ، ليس فقط على شخصية أبى الفتح بل أيضا على دور مميز يقوم فيه بالمناورة والاحتيال على الآخرين · وهذا الاختلاف الجذرى فى أداء الدور هو الذى يشكل أكثر الاختلافات أهمية بين « المقامة المضيرية » وبقية المقامات فى المجموعة · فهذه المقامة هى مقامة ينعكس فيها الدور عما كنا قد نتوقعه من المقامات الأخرى ، فالمناور او المخادع يصبح هو الخاضع لهذه العملية ، أو ، بعبارات بنائية ، دور البطل يتحول من الايجابى الى السلبى ، من الفاعل الى الضحية ·

ولكن هذا الكلام لا يعتبر شيئا جديدا ، طالما اننا نجد نفس هذه الظاهرة موجودة فى العلاقة بين حكايات « البخيل = الضحية » و « الطفيلى = الضحية » وبين الكيانين الخاصين بها(٣٣) · وفى جميع الحالات الثلاث، يكون من الأفضل بالنسبة للقارىء أن يدرك وجود حالة وقوع الشخص كضحية والتحول فى الدور لأنه قد ألف وأصبح معتادا على وجود بناء حبكة سائدة من قبل · لذلك ، وعلى مستوى معين ، فان المضمونات الكاملة للتحول فى الدور الذى نراه على أبى الفتح الاسكندرى يمكن فهمها فقط فى وجود المقامات الأخرى فى الكيان ·

هذه العلاقة البنائية بين « المضيرية » والمقامات الأخرى لها كذلك

---

(٣٣) الفصل السادس من Malti-Douglas, «Structures of Avarice».
انظر ايضا الفصل الرابع من هذا الكتاب ·

وضع كاشف أيضا وقاطع بالنسبة لجاذبيتها الأدبية · فالتأثير الأدبى البالغ لهذه المقامة يكمن بالطبع ، فى عنصر الفكاهة ، والبناء الذى ذكرناه يحمل فى طياته عنصرا فعالا من الفكاهة · وهذا العنصر من الفكاهة نابع أولا وقبل كل شيء من التحول فى الأدوار وهو الأمر الذى يشكل قلبا للتوقعات والذى ـ كما بينا سابقا ـ يعتبر وسيلة معروفة لاحداث الفكاهة(٣٤) · وفى حالة « المقامة المضيرية » لدينا طبعا ذلك النمط الخاص من قلب التوقعات ، وهو الذى وصفه بيرجسون Bergson بأعراض « اللص / المسروق » (Voleur/Volé) وهى ظاهرة يحدث فيها أن الشخصية تقع ضحية لذلك النوع المحدد من الفعل الذى ترتكبه عادة(٣٥) · ومن الواضح أن هذه الحالة فى المقامة التى بين أيدينا ·· وكذلك ـ وكما حدث فى حالات البخلاء والطفيليين الذين وقعوا ضحية حيلهم ـ فان العقاب الذى ناله أبو الفتح هو عقاب فى محله · وهو فى الحقيقة ، يعتبر من المخادعين الذين يكسبون طريقهم بالأحاديث المضخمة · ومن الملائم تماما انه قد خدع هنا بحديث آخر · ففى مجرى العملية ، طبعا ، حدث ان المخادع قد خدع · بل ان الهمذانى لا يتيح للقارىء بأن ينسى هذا · فالتاجر لا يكتفى فقط بخداع أبى الفتح من خلال حديثه اليه ، بل انه واقع الأمر أيضا يخبر ابا الفتح ، ومن ثم ، القارىء ، بانه ، أى التاجر ، هو المخادع الأعظم ، بأن وضع فى طيات حديثه عبارات تستهدف اظهار براعته الخاصة · وهذا التوضيح يقدم فى بداية المقامة ، فى الجزء الثانى ·

وعلى أية حال ، فاننا فى الحقيقة قد تعرضنا أمام هذه الظاهرة فى البداية الأولى للمقامة · ففى السطور الأولى ، يقول عيسى بن هشام بأنه كان فى البصرة ومعه « أبو الفتح الاسكندرى ، رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه · والبلاغة يأمرها فتطيعه » · من الناحية البنائية ، فى امكاننا أن نرى أن هذا السطر يساعد على تقوية العلاقة بين « المضيرية » والمقامات الأخرى · فهو يذكر القارىء بالدور الذى يلعبه أبو الفتح عادة · والسطر يخدم كأداة ربط بين المقامة والمقامات الأخرى · كما أن المعرفة بهذا الدور السابق لأبى الفتح ، كما رأينا ، تعتبر ذات ضرورة جوهرية فى تقويم المقامة ·

---

(٣٤) أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٣٥) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

وتشخيص أبى الفتح وتمييزه بعبارات حتى ولو كانت قريبة من هذه العبارة يعتبر شيئا نادرا تماما فى « المقامات »(٣٦) • وهذه الحقيقة تتضاعف أهميتها ومغزاها ، لأنه بوضع هذه الجملة فى سياق « المقامة المضيرية » ، نجدها مليئة بالسخرية • وهذا ، بالطبع ، عكس ما يحدث فالصورة التى تزخر بها هذه العبارة ، هى صـــورة تدل على القدرة فأبو الفتح يدعو الفصاحة ويأمر البلاغة ، فتجيبانه الى ما طلبه بل والأهم من ذلك ، تطيعانه • وهذه العلاقة بالتحديد هى التى تنقلب وتتحـــول فليست الفصاحة والبلاغة فقط هما اللتان كانتا الوسيلة فى خيبة أبى الفتح، بل اننا نستطيع أن نقول ، بشكل ما ، انه يدعوهما فلا تجيبانه ، ويأمرهما فلا تطيعانه •

وفى امكاننا أن نرى هذا بشـــكل أكثر وضوحا اذا ما ألقينا بنظرة فاحصة على المظهر المحدد للفصاحة أو صناعة الكلام فى المقامة • اننا لو نظرنا فى « المقامات » فسنجد أنه يتوافر بشكل نمطى حديث أو سلسلة من الأحاديث يقول بها أبو الفتح نفسه • ولكننا فى « المقامة المضيرية » لا نجد ببساطة حديثا واحدا يقول به متكلم واحد ، وهو هنا ، التاجر • ولو كان علينا أن نبحث عن المعادل الاســـتبدالى للحديث المعتـــاد فى المقامة أو نستعرض حالة الفصاحة فى « المضيرية » فاننا نجد بدلا من ذلك ، ظاهرة مثيرة • هذه الظاهرة يمكن أن نتصورها على انها حالة من الاطراء الطويل المنفرد الذى يشارك فيه متحدثان • ومن الواضح أن مثل هذا الحديث المشترك هو نوع من الابتكار من جانب الهمذانى ، حيث اننا نجد، مثلا ، فى حكايات البخلاء الشـــبيهة من الناحية البنائية ، ان البخيل / المضيف هو المتحدث الوحيد(٣٧) •

وعلى الرغم مما فى الحديث المشترك من توتر درامى ، الا أنه لا يحقق وظيفة الحوار ، ولكننا ، بدلا من ذلك ، نجد لدينا حديثا بدأه التاجر • كما نجد أن أبا الفتح يحاول ان يحقق السيطرة على تدفق الحديث عن طريق التدخل فى الحديث فى الجزء السادس ، ثم بعدئذ بتحدثه هو فى الجزء الســـابع عن اعداد الطعام • ومع ذلك نجد أن التاجر هـــو الذى

---

(٣٦) فى الحقيقة ، هنـــاك عبـــارة واحدة فى النص قريبـــة من العبارة موضـــع المناقشة . وهذه العبارة موجودة فى « المقامة الحمدانية » عندما يقول أحد الأشـــخاص أنه يعرف رجلا « يطأ الفصاحة بنعليه » ، الهمذانى ، « المقامات » ، ص ١٥١ •

(٣٧) انظر على سبيل المثال ، الجاحظ ، « البخلاء » ، ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وهذه الحكاية نوقشت فى الفصل الثالث من هذا الكتاب •

أستطاع فى النهاية أن يؤكد سيطرته على مسار الحديث منهيه بكلامه عن المرحاض ، وهو ما يقهر أبا الفتح · كذلك فانه يعاد تذكيرنا مرة أخرى بسيطرة التاجر على مجرى الحديث بتساؤلاته البلاغية المتكررة على شكل « وسلنى ·· » أو « من أين أعلم ؟ » والأسئلة الثمانية من هذا النوع والتى تدخل فى حديث التاجر تبين أن التاجر وليس محاوره هو الذى يملى اتجاه الحديث ، الى حد وضع الأسئلة فى فم ضيفه ·

ويمكن القول أن هذه الوسائل الأدبية ، حيث انها جميعا تدور حول ظاهرة « اللص / المسروق » لها صلة بالمورفولوجية · ومع ذلك ، فاننا لو تفحصنا هذه الظاهرة بعناية ، ففى امكاننا ان نرى ان جزءا من الجاذبية الخاصة بها يكمن فى وقوع البطل كضحية · وفى الواقع ، وتماما كما هو الأمر فى حكايات « الطفيلى = الضحية » فان احدى المنابع الرئيسية للفكاهة فى هذه المقامة هى التفكه السادى «Schadenfreude» وهى تعنى الحصول على المتعة من معاناة الآخرين(٣٨) ·

وفى حالة هذه المقامة ، فان هذه المعاناة للبطل ، أبى الفتح ، هى التى تنجم عن وقوعه كضحية · كما أن كون هذا التأثير مقصودا به أن يغلب على المقامة ، فهو شىء يمكن رؤيته بوضوح من تنظيمها الأدبى · فأول انفعال عاطفى نواجهه عند أبى الفتح هى صرخة الرعب والألم التى تصدر عنه عندما يتعرض للمضيرة فى القصة التى تشكل الاطار العام · أما جميع الحالات الأخرى من وقوعه كضحية فهى تنطلق من وجهة نظر التفكة السادى (Schadenfreude) تبعا لهذه الحالة ، حيث ان هده الحالات تؤدى الى تفسيرها ، ومن ثم ، ففى كل مرة على مدار المقامة يقع فيها أبو الفتح كضحية ، فاننا نستطيع أن نقرأ معاناته من خلال المعاناة التى يشعر بها فى الاستجابة الأولى فى بداية المقامة · وهكذا ، يصبح من غير الضرورى أن يخبرنا أحد أن أبا الفتح يعانى فى كل مرة وقع فيها كضحية · فنحن نعرف هذا بالفعل ، ومن ثم ، فالقارىء يستطيع أن يصبغ حالة التفكه السادى (Schadenfreude) على جميع الحوادث المتعاقبة التى وقع فيها أبو الفتح كضحية ·

وهنا ، فى امكاننا أيضا أن نرى أحد الاستخدامات الأدبية للقصة التى تشكل اطارا عاما · فهى تضع معاناة أبى الفتح فى مقدمة الصورة ،

---

(٣٨) للاطلاع على مناقشة أوسع للظروف السيكلوجية لهذه العاطفة ، انظر الفصل الثالث من هـذا الكتاب .

وهى المعاناة التى أصبحت ، بالتالى ، منتشـــرة فى أنحاء المقامة بدرجة أكبر بكثير مما كان سيكون عليه الحال فيما لو قوبلنا بالقصة الداخلية وحدها ٠

ففى هذه القصة الداخلية ، يتعرض أبو الفتح لوقوعه فعلا كضحية فى مناسبتين رئيسيتين ، الاولى هى حرمانه من تناول الطعام والثانية هى انحباسه ٠ وبشكل ما ، فان هاتين المناسبتين قد أدتا الى وقوع أخرى ثالثة ، لأنه فى القصة التى تشكل الاطار العام ، نجد أن أبا الفتح غير قادر أيضا على الاستمتاع بوجبته ٠ ولقد استطاع الهمذانى أن يحبك بنية المقامة الى درجة أن الحالة الأولى من وقوعه كضحية ، حرمانه من تناول المضيرة ، بات يتردد صداها فى أرجاء المقامة ٠ وبالطبع ، كانت الوسيلة الرئيسية لهذا الحرمان ، هى حديث التاجر ٠ وبعبارة أخرى ، ظل الضيف يتلقى الكلام بدلا من الغذاء ٠ وكان الحديث الذى يقول به المضيف مبنيا لكى يبرز هذه الظاهرة ٠ فالمضيف يظل يذكر الطعام بصفة مستمرة ، موحيا بانه على وشك الوصول ولكنه سرعان ما يعود مرة أخرى الى ابداء الثناء والمديح على الأشياء المختلفة ٠ وفى كل مرة يحدث فيها هذا كانت الآمال عند الضيف ترتفع ثم تنحسر ، أى أنها ، فى الحقيقة ، سلسلة من الوقوع كضحية ٠ وعلى مدار هذه العملية ، فاننا نرى أيضا حالة الضجر والغضب عند أبى الفتح وهى تتصاعد ٠ وبذلك ، فان وقوع الضـــيف كضحية من خلال الحديث ، يزيد التأكيد فى كل مرة أن المضيف يكرر هذه الظاهرة ٠

أيضا ، هناك مستوى آخر من حالة الوقوع كضحية فى القصة التى تشكل الاطار العام ، وهى تتصل بما يمكن رؤيته على أنه تعلق أبى الفتح بالطعام الذى لم يقدر له أبدا أن يتناوله ٠ ونحن نجد أن هذا التعلق ، بشكل ما ، هو شعور قد استحثه أبو الفتح نفسه ذاتيا ، وهو الشىء الذى يسهم طبعا فى حالة التفكه السادى (Schadenfreude) طالما أنه يزيد من معاناته ٠ ولقد تجسم هذا التعلق بالطعام فى الحديث الذى يوجهه أبو الفتح الى المضيف ٠ وكما أشرنا من قبل ــ فان أحاديث الثناء من جانب المضيف لم تكن تشمل الطعام ٠ ولكن ما يخص الطعام فقد غطاه أبو الفتح فى حديثه ردا على مضيفه (رقم ٧ فى التنظيم) ٠ وكون أن بطلنا قد اختار أن يوجه نفسه الى هذا المجال ، فيظهر مستوى تعلقه بالطعام ٠ ولو تحدثنا من الناحية البنيوية ، نجد أنه لم تكن هناك حاجة له الى أن يستمر حتى النهاية فى الحديث عن الجوانب المختلفة للطعام ٠ وهذا النمط للشخص الذى يجعل من نفسه ضحية ، خاصة من خلال تعلقه البالغ بالطعام ،

موجود ، ليس فقط فى أدب البخل بل حكايات التطفيل كذلك(٣٩) • كما أن التأثير الأدبى له هناك هو نفس التأثير الموجود فى المقامة : بازدياد الحالة التى يكون فيها البخيل أو الطفيلى ضحية ، تزداد بهذه حالة التفكه السادى (Schadenfreude)

وبطبيعة الحال ، فان الأمل والاشتياق الى المضيرة ، يشترك فيهما القارىء أيضا ، بدرجة ما • وهنا مرة أخرى ، القصة التى تشكل الأطار العام تنشىء وتزيد من ردود الفعل العاطفية داخل القصة الثانية التى تدخل فى اطارها • ففى السرد الافتتاحى ، وبعد تقديم وجبة من المضيرة الرائعة ، سرعان ما يتم ابعادها مرة أخرى ، و « ارتفعت معها القلوب ، وسافرت خلفها العيون » • أى أنه قد تم بالفعل خلق الشعور بافتقاد المضيرة والاشتياق لها ، مما جعل الأمر أكثر سهولة فى ادراك هاتين الظاهرتين فى القصة الداخلية •

وبهذا ، فان كل هذه الظواهر ترسخ وتردد صدى وقوع أبى الفتح فى البداية كضحية فى أنحاء المقامة • وان كانت هذه المرة الأولى لوقوعه كضحية تزداد قوتها بربطها بالحالة الثانية ، وهى احتباس أبى الفتح • فقد بنى الهمذانى هذه القصة التكميلية ، التى تمتد منذ أن يترك بطلنا منزل التاجر ، بطريقة تتيح خلق المزيد من اصداء حالته كضحية • وبهذا، فاننا نجد أن لدينا فى الحقيقة سلسلة من خمسة أحداث ، جميعها يكون فيها أبو الفتح فى موضع الضحية :

١ ـ التاجر يعدو وراءه ، ويناديه « يا أبا الفتح ، المضيرة » وهو طبعا ما يمثل تذكيره بما لم يحصل عليه •

٢ ـ الاطفال يخطئون فهم « المضيرة » ويعتبرونها لقبا له ويصيحون مرددين كلمات التاجر • وهذا الأمر يزيد فقط من حالته كضحية فى رقم ١ ، كما أن الايحاء بأن « المضيرة » يمكن أن تكون لقبا لأبى الفتح تربطه أكثر فقط بموضوع فكاكه ، فصياح الاطفال يصبح تقريبا مثل الاستهزاء والسخرية •

٣ ـ أبو الفتح يلقى بحجر على الاطفال ولكنه يخطئهم ، ويصيب أحد المارين من ذلك • القاء الحجر هنا يظهر رد فعل أبى الفتح ، وهو غضبه مما حدث ، بينما اخفاقه فى اصابتهم يظهره كشخص فاشل حتى

---

(٣٩) انظر الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب .

فى هذا الفعل ويحرمه من الشعور بالرضاء الذى كان سيحصل عليه فعلا لو أن الحجر قد أصاب هدفه ٠

٤ ـ أبو الفتح يتلقى ضربا ، وهنا وقوعه كضحية شىء واضح ٠

٥ ـ يوضع أبو الفتح فى الحبس ٠ ومرة أخرى ، كونه ضحية أمر واضح أيضا ٠

فى هذه السلسلة من الأحداث ، نجد أن فعل الأطفال الذين أخطأوا المضيرة باعتبارها لقبه هـو الذى يشـكل صـلة الربط بين الواقعتين الأساسيتين اللتين وقع فيهما ضحية ٠ وحتى ذلك الوقت ، فانه لم يكن لدينا سوى علاقة ما بين المضيف والضيف ٠ كذلك ، فان الأطفال ، بخطئهم فى فهم كلمات التاجر ، هم الذين يبرزون حـالة أبى الفتح كضحية من الموقف الاصلى ويعكسونها فى موقف جديد ٠

وطبعا ، نحن عندما نتحدث عن انقلاب الدور ، أو عن التفكه السادى (Schadenfreude) بصفة عامة، فاننا نتحدث عن عناصـر أساسية وضرورية لعملية الكشف عن الحبكة فى المقامة ذاتها ٠ ومع ذلك ، فان هناك انماطا أخرى من العناصر الفكاهية التى تعتبر مسـتقلة عن بنية الحكاية ، ومسـتقلة بدرجة أكبر أو أقـل عن الحبكة ٠ ومن بين هذه العناصـر الفكاهية ، هناك الأسـاليب الفنية البحتة الخاصة بالاثارة والتكرار ، وعليه فان مناقشتنا بهذا تزيد الأمر جلاء بتوضيح أين استخدم المؤلف هذه الأساليب ؟ ان حالة الاثارة تبدأ مع القصة التى تشكل الاطار العام ، حيث ان القارىء لا يعلم الأسباب التى دعت الى حدوث رد الفعل العكسى عند أبى الفتح تجاه المضيرة ، ثم تستمر هذه الحالة طوال حديث التاجر ٠ وهذا الأسلوب الأخير ، بالطبع ، شبيه بحالة الاثارة التى نجمت عن الحديث المسهب للبخيل فى حكاية محفوظ النقاش للجاحظ التى نوقشت فى وقت سابق[٤٠] ٠ أما الاستخدام لأسلوب التكرار فقد أوضـحناه فى مناقشتنا لوقوع أبى الفتح كضحية ٠

وبدرجة كبيرة ، فان أهم مصدر غير مورفولوجى للفكاهة فى «المقامة المضيرية » هو ما أطلق عليه أرثر كوستلر (Arthur Koestler) الترابط الثنائى (bisociation) وهو ما يشكل عملية الضم معا للعناصر المأخوذة من مجالات مختلفة لا ترتبط عادة بعضها مع البعض[٤١] ٠

---

(٤٠) ، (٤١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب

وعلى هذا ، فانه من الممكن أن ننظر الى هذه المقامة ، من مستوى معين ، باعتبارها تدور حول مجموعة متتابعة من الترابطات الثنائية· أهم هذه الترابطات ، هو ترابط ثنائى معروف من الأدب الروائى الأسبق ، وهو الخاص بالطعام ووظيفتى الاخراج وقضاء الحاجة(٤٢) · وفضلا عن ذلك ، فان اقتراح التاجر بأن الضـــيف قد يود لو تناول طعـــامه فى المرحاض هو الذى يدفع أبا الفتح الى الفرار · والصورة المكررة لهذا الترابط الثنائى نستطيع ان نراها بشكل مخفف فى قصة التاجر حول كيف أن المنديل وسراويل زوجته كانت مصنوعة من نفس المادة · ولكن عنصرى القوة ، والفكاهة ، قد أضيفا الى الترابط الثنائى الخاص بتناول الطعام فى المرحاض بما قام به التاجر من وصف لهذا المرحاض · وذروة الفكاهة قد وصلت فى قوله أن بناءه قد بلغ درجة من الجودة حتى أنه « يزل عن حائطه الذر فلا يعلق · ويمشى على أرضه الذباب فيزلق » · أن هذا القول ، أولا ، يقوى من الترابط الثنائى الرئيسى بالتأكيد على الطبيعة المقززة للمرحاض الملىء بالنمل والذباب ، كما أن هذه البشـــاعة المثيرة للاشتمئزاز تترسخ من خلال الصورة المادية للحشرة وهى تصارع للتعلق بسطح الحائط · ومع ذلك ، فان هذه العبارة ، ثانيا ، تخلق ترابطا ثنائيا فكاهيا بين الاطراء فى المرحاض واستدعاء ذكر هذه المخلوقات الحقيرة ·

وبطبيعة الحال فان وصف المرحاض نفســـه يعكس عدم الملاءمة أساسا بين الاطراء الدقيق وموضوع الاطراء ، والذى هو ، فضلاً عن ذلك، مجرد مرحاض · وهذا الأمر يستبين بمزيد من الترابطات الثنائية مثل ذلك الترابط الذى نشأ عندما يقرر المضيف ، لكى يبين عظمة مرحاضه ، أنه « يزرى بربيعى الأمير · وخريفى الوزير » ·

وفى الحقيقة ، فان حـــديث التاجر بكليته يخلق مجموعة ثابتة من الترابطات الثنائية بين الطعام وغيره من الأشياء التى لا تتناسب معه · فهو يبدأ حديثه متكلما عن الطعام ولكنه ينتهى باطراء زوجته ، وطست الغسيل ، ومحلته ، الخ · والترابط الثنائى يظل مستمرا نتيجة للحقيقة بأنه بينما نحن والبطل نظل نفكر فى الطعام ، يأخذ التاجر فى الحديث عن كل شىء آخر · كما أن هذا الوضع يتحقق فى النص نفسه بالرجوع بصفة مستمرة الى الاشارة الى قرب وصول الطعام · ولكن هناك ترابطا ثنائيا آخر أكثر عمومية يؤتى فعله ، ذلك الذى بين وجبة الطعام التى ينتظرها

---

(٤٢) انظر الفصال السادس من
Malti-Douglas, «Structures of Avarice».

أبو الفتح والحديث الذى يستمع اليه • فالحديث قد حل محل الطعام ، وكلاهما وظيفتان تتصلان بالفم ، بشكل موجود ايضا فى ادب البخــلاء والتطفيل(٤٣) •

وعلى أية حال ، فليس مجرد الطعام فقط هو الذى يشـــكل بؤرة الترابطات الثنائية ، بل هو طبق خاص بعينه ، هو المضيرة ، التى وجودها يلقى بظله على المقامة بأكملها • فعندما تظهر المضيرة لأول مرة فى القصة التى تشكل الاطار العام ، يصفها عيسى بن هشـــام بأنها « تثنى على الحضارة ، وتترجرج فى الغضارة ، وتؤذن بالسلامة • وتشـــهد لمعاوية رحمه الله بالامامة » • ومن النظرة الأولى ، يبدو من الواضح أن هذه الثناءات تفوق بكثير الشىء موضع الثناء ، وهو قدر من الطعام • أما الاشـــارة الى الخليفة معاويةفتشكل ترابطا ثنائيا فكاهيا بين مسألة دينية هامة والطعام الذى يعتبر مسألة دنيوية تماما • وان كان الشىء الأكثر أهمية على الاطلاق من هذه الترابطات الثنائية ، والتى لا تعتبر جديدة فى الأدب الروائى(٤٤) ، هى الحقيقة بأن وصف المضيرة كان وكأنها تقريبا شىء حى • فهى ليست فقط « تترجرج » بل هى أيضا « تؤذن » و «تشهد» وتناول واحدة من هذه العبارات فى حـــد ذاتها قد يدل فقط على مجرد البراعة البلاغية ، ولكن مزجها معا يحمل نكهة معينة من تشبيه المضيرة بصفات انسانية(٤٥) • وهذا التشبيه يوحى به مرة أخرى بالترابط الثنائى الذى نجم عندما أضفى على أبى الفتح بشكل مؤثر لقب « المضيرة » • واسم الشـــخص ما هو الا انعكاس لجوهره • فأن تدعو شـــخصا بـ « المضيرة » ، هو انك تجعل هذه الكلمة تعنى فى وقت واحد شخصا ما ونوعا من الطعام • وليست هذه الأمثلة ، مع ذلك ، سوى أمثلة توحى فقط بعملية تشبيه الشىء المادى بصفات انسانية ، فهى ليست فى حاجة اليه • وفى السطر الأخير من المقامة ، يجد الانسان تعبيرا واضحا عن

---

(٤٣) فى الامكان رؤية هذا ليس فقط فى نزعة البخلاء الى تقدم الكلام بدلا من الطعام ولكن أيضا فى النصيحة التى وجهت الى الطفيليين بأن لا يتحدثوا خشية أن يعطلهم ذلك عن تناول الطعام . انظر الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب .

(٤٤) انظر على سبيل المثـال « الجاحظ » ، « البخـلاء » ، ص ٣١ ، ٣٢ • وللمناقشة انظر Malti-Douglas,. «Structures of Avarice» الفصل السادس .

(٤٥) محمد عبده ، فى تعليقه على النص ، يفسر هذه العبارات بطريقة تجعل من الممكن فهمها على أنها خواص لأحد اطباق الطعام ، وهو الشىء الصحيح ، طبعا ، طبقا لمستوى معين من النص ومع هذا ، فان المفسير لا يمحو المعنى الحـرفى أو المجـازى الموجود فى دلالة المعنى .

تشبيه المضيرة بالانسان . فبعد الانتهاء من سماع قصة أبى الفتح ، تتفق الصحبة المجتمعة على أن المضيرة قد « جنت على الاحرار . وقدمت الاراذل على الاخيار » . ومن الواضح أن هذه الافعال لا يقوم بها الا الكائنات الناطقة فقط . وفى الواقع ، فان المضيرة قد وضعت فى شخصية أخرى . كما أنها بتشبيهها بالانسان قد أعطيت الصلاحية والفضـــل فى جعل أبى الفتى ضحية ، وهى العملية التى تنتمى أساسا للتاجر .

بذلك ، يكون هذا الحكم ، من الناحية الروائية ، حكما خاطئا . ولكنه مع ذلك يعكس حقيقة سيكلوجية . لقد استطاعت المضيرة ان تقهر ابا الفتح لأنها تمثل جانب الضعف عنده ، أو ما يمكن وصفه بكعب أخيل أبى الفتح . فالصفات الرئيسية التى ترتبط به هى صفتا الدهاء والفصاحة اللتان بلغتا درجة غير عادية . ونحن فى « المقامة المضيرية » نواجه بتعلقه بالطعام الجيد ، ويستطيع الانسان ان يدلل من الناحية السيكلوجية ، على أن هذا التعلق هو الذى أتاح لأن يكون فى موضع الضحية على يدى التاجر . وبهذا ، فان « المقامة المضيرية » تكمل الصورة التى رسمناها لشخصية البطل المخاتل ، أبى الفتح الاسكندرى ، فهى تعطيه ، بجانب مهاراته اللفظية ، صفة التعلق بالطعام ، وهى الصفة التى تنسبه الى شخصية واحد من السابقين عليه فى الأدب العربى ، ألا وهى الطفيلى .

الفصـل الســادس

الجدل وتاثيراته فى تقليد سيرة الخطيب البغدادى*

لقد كانت التراجم أو الســير فى العصـر العربى الوسـيط ، هى شيء أكبر من مجرد مستودع للبيانات التاريخية للسيرة ، بل كانت أيضا اداة للتقريظ والجدل • فعند كتابة ترجمة ما ، كان المؤلف ، على الاقل تتاح له الفرصة لاتخاذ موقف يتعلق بهيئة الشخص موضع الاهتمام او بجوانب معينة من حياته • فاذا ما حدث واصبح كاتب الســيرة مدركا لبعض المعلومات التى تثير الجدل فيما يتعلق بشـخص ما ، فهل يقوم باستبعادها أم عليه أن يضمنها ؟ واذا كان عليه أن يضـمنها ، فكيف يعرضـها ؟

اننا بتتبعنا لتقليد كتابة السير للأديب الشهير الخطيب البغدادى ، سوف نتمكن من فحص مظهر وطريقة معالجة بعض الأحداث المثيرة للجدل فى حياته ، وكذلك ردود الفعـل والدوافع التى اثارتها هذه الأحداث فى تقليد كتابة السير • وهذه الدراسة ، رغم انها سوف تخضع حياة الخطيب

(*) اننى أود ان اتوجـه بالشـكر للمركز القومى للبحث العلمى C.N.R.S ومعهد الأبحاث وتاريخ الوثائق I. R.H.T. فى باريس حيث كان لمساعدتهما الكريمة اثرها فى جعل هـذا العمل ، والكثير غيره ، ممكنا •

البغدادى للمناقشة ، الا أنها ليست بتاريخ لحياته • أولا ، لأنها لم تكتمل كتاريخ لسيرة • ثانيا ـ والأكثر أهمية ـ لأن هدفها ليس هو شرح وتفسير حقيقة تاريخية معينة • بل الأقرب الى الصحة ، هو أنها تتناول النص كموضوع للدراسة وتقليد للسيرة ، رغم أن هذا طبعا يجب أن ينبنى حول مظاهر الحياة لشخص ما ، كظاهرة يكمن فيها جهد الاستقلالية ، وقادرة فى حد ذاتها على التطور• ولتحقيق الغرض من هذه الدراسة، فقد اعتبرنا **أن تقليد السيرة هو مجمل التراجم التى تتعلق بسيرة شخص معين •** وبذلك ، فان هذا يميزها ليس فقط عن الدراسات التى تستهدف التاريخ لسيرة شخص ، بل انه يميزها أيضاً عن الدراسات التى تعنى هى نفسها بالعمل الذى يقوم به كاتب السيرة سواء أكانت هذه الدراسات ذات اتجاه أدبى أم اتجاه تاريخى(١) •

لقد كان أبو بكر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد مهدى ، المعروف باسم الخطيب البغدادى ، هو باختصار ، أحد أساتذة الحديث وعلماء الدين البارزين بجانب كونه مؤلفا لعديد من الكتب بما فيها الكتاب صاحب الشهرة « تاريخ بغداد » • وقد توفى فى عام ٤٦٣ هـ و ١٠٧١ ميلادية (٢) •

وكما هو منتظر ، فان تقليد السيرة الخاص بالخطيب تقايد متسع ، وكتب عنه العديد من المعلومات • والكتب التالية ، وأكثرها أهمية ، هى التى تم الاستعانة بها واستخدامها فى هذه الدراسة(٣) **ولقد تم ترتيب**

---

(١) ومن أمثلة هذه الدراسات التى ظهرت مؤخرا ، انظر
H. Fahndrich «Man and Men in Ibn Khallikan, a literary Approach to the Wafayat al-A'yan, » Doctoral Dissertation, U.C.L.A. 1972; D.P Little «Did Ibn Taymiyya Have a Screw loose ? «Studia Islamica, » XL I (1975) ص ٩٣ — ١١١
ولنفس المؤلف : «Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries», in D.P. Little ed.; «Essays in Islamic Civilization» (Leiden : E.J. Brill, 1976) ص ١٩٠ — ٢١٠

(٢) أكثر هذه السير استفاضة هى التى كتبها يوسف العيش « الخطيب البغدادى ، مؤرخ بغداد ومحدثها » (دمشق : المكتبة العربية ، ١٩٤٥) .

(٣) انظر عمر رضا كحالة ، « معجم المؤلفين » (دمشق : المكتبة العربية ، ١٩٥٧) المجلد ٢ ، ص ٣ — ٤ .
Jacob Lassner, «The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages» (Detroit : Wayne State University Press, 1970)
ص ٢٢٨ ، الهامش ٢٨
انظر أيضا تعليق المحقق فى ص ٩٢ ، « وفيات الأعيان » المذكور أدناه .

هذه الكتب طبقا للتسلسل الزمني لها حتى تتحقق الفائدة المناسبة منها.

١ - ابن عساكر (توفى ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) « تبين كذب المفترى » (٤) .

٢ - ابن عساكر (توفى ٥٧١هـ/١١٧٦م) « التاريخ الكبير(٥) .

٣ - ابن الجوزى (توفى ٥٩٧هـ/١٢٠٠م) « المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم(٦) » .

٤ - البندرى للأصفانى (حوالى ٦٢٣هـ / ١٢٢٦ م) « كتاب زبدة النصرة ونخبة العصرة(٧) .

٥ - ياقوت (توفى ٦٢٦هـ/١٢٢٩م) « كتاب ارشاد الأريب الى معرفة الأديب (٨) .

٦ - ابن الأثير (توفى ٦٣٠هـ/١٢٣٣م « الكامل فى التاريخ » (٩)

٧ - ابن الأثير (توفى ٦٣٠هـ/١٢٢٣م) ، « اللبـاب فى تهذيب الأنساب »(١٠) .

٨ - سبط ابن الجوزى (توفى ٦٨١هـ/١٢٨٢م) ، « مرآة الزمان » (١١)

٩ - ابن خلكان (توفى ٦٥٤هـ / ١٢٥٦م ، « وفيات الاعيان »(١٢)

١٠ - أبو الفداء (توفى ٧٣٢هـ/١٣٣١م) ، « المختصر فى اخبار البشر » (١٣) .

---

(٤) (دمشق : مطبعة التوفيق ، ١٩٢٨) ، ص ٢٦٨ - ٢٧١ .

(٥) تحقيق أ. بدران (دمشق : ١٩١١) المجلد الاول ، ص ٣٩٨ - ٤٠١ .

(٦) (حيدر اباد : مطبعة دائر المعارف العثمانية ، ١٩٤٠) المجلد ٨ ، ص ٢٦٥ - ٢٧٠ .

(٧) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 2146 ص ٣٢ .

(٨) ص ٢٤٦ - ٢٦٠ ed.D.S. Margoliouth (London : Luzac and Co., 1923), vol. I

(٩) (بيروت : دار صادر ، ١٩٦٦) المجلد ١٠ ، ص ٦٨ .

(١٠) (القاهرة : مكتبة القدسى ، ١٩٣٨) المجلد ١ ، ص ٣٨٠ .

(١١) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 1506 ، ص ١٣٠ ظ - ١٣٣ ظ .

(١٢) تحقيق احسان عباس (بيروت : دار الثقافة ، دون تاريخ) المجلد ١ ، ص ٩٢ - ٩٣ .

(١٣) (القاهرة : المطبعة الحسينية ، ١٩٠٧) المجلد ٢ ، ١٨٧ - ١٨٨ .

١١ ـ الذهبى (توفى (٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) ، « العبر فى خبر من غبر » (١٤) .

١٢ ـ الذهبى (توفى ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) كتاب تذكرة الحفاظ »(١٥)

١٣ ـ ابن الوردى (توفى ٧٤٩هـ/١٣٤٩م) « تاريخ ابن الوردى » (١٦)

١٤ ـ الصفدى (توفى ٧٦٤هـ/١٣٦٢ـ٣م) « كتاب الوافى بالوفيات (١٧) » .

١٥ ـ اليافعى (توفى ٧٦٨هـ/١٣٦٧م) « مرآة الجنان » (١٨) .

١٦ ـ السبكى (توفى ٧٧١هـ/١٣٦٩م) ، « طبقات الشافعية الكبرى » (١٩) .

١٧ ـ الأسنوى (توفى ٧٧٢هـ / ١٣٧٠م) ، « طبقات الشافعية(٢٠)

١٨ ـ ابن كثير (توفى ٧٧٤هـ/١٣٧٣م) ، « البداية والنهاية فى التاريخ » (٢١) .

١٩ ـ ابن قاضى شهبة (توفى ٨٥١ هـ / ١٤٤٨ م) « طبقات الشافعية »(٢٢) .

---

(١٤) تحقيق فؤاد سيد (الكويت : مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦١) ، المجلد ٣ ، ص ٢٥٣ .

(١٥) (حيدر اباد : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٥٧) ، المجلد ٣، ص ١١٣٥ ـ ١١٤٦ .

(١٦) (النجف : المطبعة الحيدرية) ، المجلد ١ ، ص ٥٢٠ ـ ٥٢١ .

(١٧) تحقيق احسان عباس (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag ، ١٩٦٩) ، المجلد ٧ ، ص ١٩٠ ـ ١٩٩ .

(١٨) (حيدر اباد : مطبعة دائرة المعارف النظامية ، ١٩٢٠) ، المجلد ٣ ، ص ٨٧ ـ ٨٨ .

(١٩) تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة ، عيسى البابى الحلبى ، ١٩٦٦) المجلد ٤ ، ص ٢٩ ـ ٣٧ .

(٢٠) تحقيق عبد الله الجبورى (بغداد : مطبعة الارشاد ، ١٩٧٠) المجلد ١ ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣ .

(٢١) (القاهرة : مطبعة السعادة ، بدون تاريخ) المجلد ١٢ ، ص ١٠١ ـ ١٠٣ .

(٢٢) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 2102 ، ص ٣٣ و ، ٣٣ ظ .

٢٠ ـ ابن تغرى بردى (توفى ٨٧٤هـ/١٤٧٠م) « النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة » (٢٣)

٢١ ـ ابن هـــداية (توفى ١٠١٤ هـ / ١٦٠٤ م) ، « طبقـــات الشافعية »(٢٤) ·

٢٢ ـ ابن العماد (توفى ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م) ، « شذرات الذهب فى أخبار من ذهب(٢٥) ·

فى مجموعة أولى من هذه التراجم ، تنحصر البيانات السيرية فى الاساس ، على المعلومات الجوهرية الاسمية مصـــحوبة ببعض تواريخ الميلاد أو الوفاة · هذا بجانب ما قد يجده الانســـان فى هذه التراجم من صفات التمجيد والثناء للشخص ، ربما مع ذكر لأعماله أو حتى أين توفى ومن الذى حمل نعشه ومن السمات العامة التى تميز هذه التراجم هو انعدام المادة الروائية فيها · المجموعة الأولى منها تتألف من الارقام ٤ ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ ، والـ ١٣ · ولأن هذه المجموعة لا تحوى أى معلومات جدلية أو عناصر تقويم ، لذا ، فهى لن توضع موضع الاعتبار ·

أما المجموعة الثانية ، وهى وان كانت هى الاخرى لاتتضمن أى عناصر جدلية ، الا أنها تحوى مجموعة مختارة من البيانات السيرية أكثر دقة ، متضمنة المادة الروائية · وهذه المجموعة تتكون من الارقام ٢ ، ١٩ ، ٢٢ · وبالاضافة لما سبق قوله من بيانات عن هذه السير ، فانها تنحو أيضا لأن تتضمن معلومات تتعلق بأشياء مثل الاماكن التى كان يدخل اليها الخطيب فى طلب العلم ، الامنيات التى أبداها عند زمزم ، المذهب التى ينتسب اليه ، تباين مسالكه الدينية أو استظهار اتساع معرفته العلمية والظروف التى تتعلق بوفاته ودفنه · وهذه النقطة الأخيرة ، رغم أنها لاتمس دراستنا هذه الا من بعيد ، فهى لا تخلو من أهمية(٢٦) ·

---

(٢٣) (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، بدون تاريخ) المجلد ٥ ، ص ٨٧ ـ ٨٨ ·

(٢٤) (بغداد : مطبعة بغداد ، ١٩٣٧) ص ٥٧ ـ ٥٨ ·

(٢٥) (بيروت : المكتب التجـارى للتأليف والنشر والتوزيـع ، بدون تاريخ) المجلد ٣ ، ص ٣١١ ـ ٣١٢ ·

(٢٦) لقد تم دفن الخطيب ، وفقا لرغبتـه ، فى قبر مجـاور للقبر المدفون فيه المتصوف المشهور ، بشر الحـافى . وقد تم هذا رغم الاعتراضات التى أبداها متصوف آخر كان قد حفر قبره فى هذه المنطقة ، وظل يصلى هنـاك بصفة مستمرة . وقد تم توضيح الأمر للمتصوف الرافض بأن الخطيب فى حياته كانت له الأسبقية وكذلك هو فى وفاته . انظر ، على سبيل المثال ، ابن عساكر ، « التاريخ » ، ص ٢٩٩ ·

ثم بعد ذلك ، هناك ترجمة أخرى يمكن تنحيتها جـــانبا فى الوقت الراهن ، الا وهى الخاصة باليافعى • فمعظم هذه الترجمة هو نفســه الموجود عند ابن خلكان كما أنه يحوى نفس المعلومات الأساسية • لكن الاختلاف الرئيسى بينهما يكمن فى طريقة تنــاول الالقـــاب التمجيدية ومعالجتها ، وتاريخى الميلاد والوفاة فى الســـطور الاولى • والترجمة تعطى الانطباع بأنها منقولة اما من ابن خلكان أو من مصدر ابن خلكان ابن النجار (٢٧) •

وعلى كل ، فان التراجم التى كرست نفسها لحياة الخطيب ، ليست كلها على الاطلاق بالغة اللطف • فياقوت مثلا ، يعطى صورة للرجل يقل فيها التملق والمداهنة بدرجة كبيرة • ومن أمثلة ذلك مارواه عنه فى القصة التالية • أن الخطيب أثناء وجوده فى دمشق قد اعتاد التردد كثيرا على صبى وسيم • وبالطبع تحدث الناس عن هذا الأمر ، ووصلت الحكاية الى مسامع الحاكم الرافضى بدمشق ، فلم يتوان عند ذلك وأمر صاحب شرطته أن يقوم بقتله • ولكن لأن هذا الأخير كان سنيا (والرافضيون كانوا شيعيين) ، فقد نصح الخطيب بأن يضع نفسه تحت حماية الشريف ابن أبى الحسن العلوى(٢٨) • وبالفعل تم هذا ، وعندما علم الأمير بما حدث وساءل الشريف عن هذا الموضوع ، رد ابن أبى الحسن أنه لم يكن يقر الخطيب ، على ما فعله • ولكن حيث ان الخطيب رجل له اهميته ، فسوف يؤدى اعدامه الى الثأر والأخذ بالمثل من أهل الشيعة بالعراق ، وبناء عليه ، فقد نفى الخطيب من المدينة وانتقل الى صور(٢٩) •

ويروى ياقوت حكاية أخرى مثيرة ، فيقول ان معظم أعمال الخطيب فيما عدا « التأريخ » ، قد استفادت من أعمال الصورى (٣٠) ، الذى كان يبدؤها ولا ينهيها • وبعد وفاته ، كان الصورى قد خلف وراءه عددا كبيرا

---

(٢٧) اننى لم اتمكن من الوقوع على ترجمة ابن النجار . أما العمل الذى وصف بأنه « ذيل تاريخ بغداد » لابن النجار ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية Arabe 2130/1 فمن الواضح انه شيء آخر . انظر E. Amar, «Sur Une Identification de deux Manuscripts Arabes de la Bibliothèque Nationale,» «Journal Asiatique» (1908) Dixième série XI ص ٢٣٧ — ٢٤٢

(٢٨) أنظر ص ٣٣٦ — ٣٤١ C. Van Arendonk, «Sharif,» EI 1, Vol. IV

(٢٩) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ •

(٣٠) للاطلاع على سيرة الصورى التى تتناول هذه المسألة أيضا ، انظر ابن تغرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٦٣ •

من الأعمال الناقصة التى تركها مع شقيقته ، وقد قام الخطيب بأستغلال هذه الاعمال (٣١) • كما يذكـــر ياقوت أيضــــا أن الخطيب كان متهما بالسكر ، وهى الرواية التى نقلها الصفدى(٣٢) •

والقصة التى تتعلق بالأعمال الناقصة ، فهى تظهر فى كتاب ابن الجوزى بشكل مختزل لايجيء فيه ذكر لشقيقة الصورى • هذا بالاضافة الى أن « تاريخ بغداد » لم يستبعد بالتحديد من الأعمال التى تم أخذها ، رغم أن اللبس الذى يحيط بالموضوع يقتضى أن يكون التفسير هو استبعاد العمل (٣٣) • وهذا الشكل المختزل أيضا موجود فى ابن كثير ، الذى يذكر ابن الجوزى ، وان كان ابن كثير يقدم لنا اضافتين صغيرتين ، فهو يقرر أن الخطيب قد استعار الأعمال من زوجة الصــــورى ، وأنه ، ابن كثير ، لايلتزم برأى فيما اذا كان الخطيب قام بنسخ هذه الاعمال أم أنه فقط قام باستكمالها (٣٤) •

كما أن ما أورده ياقوت عن السبب الذى دعا الخطيب لترك دمشق الى صور ، جاء أيضا فى الصفدى • وما قاله الصفدى ينطبق تقريبا على ما قاله ياقوت(٣٥) • أيضا ما ذكره الذهبى فى كتابه « الحفاظ » ، يتضمن أيضا حكاية الصبى ، ورغم أنه رواها من جديد الا العناصر الاساسية فيها لم تتغير (٣٦) •

وسبط ابن الجوزى فى سيرته للخطيب لا يكتفى فقط بتكرار القصــة مع الشاب ، بل يعيد أيضا سرد القصة التى تتعلق بالاعمال الناقصة • وقد أورد هذه القصة الأخيرة فى شــــكلها المختزل فى « المنتظم(٣٧) » أما الحادثة التى وقعت مع الصبى فقد وردت كما هى ، فقط مع اختلافين جديدين ، وجودهما معا يضفى على صيغة الحكاية نغمة سلبية • فمؤلف « مرآة الزمان » يقرر أولا أن الشاب قد صحب الخطيب عندما حضــــر هذا الأخير الى دمشق قادما من بغداد • ويضيف سبط ابن الجوزى أيضا

---

(٣١) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٤٩ ــ ٢٥٠ •
(٣٢) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٣ ، الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩٤ •
(٣٣) ابن الجوزى ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٦ •
(٣٤) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ •
(٣٥) الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩٥ •
(٣٦) الذهبى ، « الحفاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤١ ــ ١١٤٢ •
(٣٧) سبط ابن الجوزى ، ص ١٣١ ظ •

أن صـــاحب الشـــرطة عندما ذهب الى الخطيب ، وجده منفردا مع الصبى (٣٨) ٠

أما الترجمة التى لم تظهر أى بادرة خير نحو الخطيب ، فهى السيرة التى كتبها ابن تغرى بردى ٠ فهو مثل ابن الجوزى يورد كلا من القصة التى تدور حول الشاب وتلك الخاصة بالاعمال ٠ فمؤلف « النجوم » يقوم بترديد القول بأن معظم أعمال الخطيب قد أفادت من أعمال الصورى كما لايكتفى بعدم استبعاد « تاريخ بغداد » من هذه الاعمال ، بل يضيف الى ذلك، حتى لاتغطى هذا الأمر أى ذرة من الشك ، قائلا : « يعنى أخذها برمتها(٣٩) » ولكنه فى حكاية الصبى يســتخدم ابن تغرى بردى تكنيكا مضادا فهو بدلا من أن يقوم باعادة ترديد القصة يكتفى بابداء هذه الملحوظة المدمرة : « وقصته مع الصبى الذى عشقه مشهورة » ، وأنه هو نفســه قد « أضرب » عن ذكر ذلك لكون الخطيب « متخلقا بأخلاق الفقهاء ، وأيضا من حملة الحديث الشريف » ومع ذلك فهو يخبر القارىء أين يمكن له أن يجد القصـــة ، ثم يقوم بالتنويه ببعض الشـــعر الذى كتبه الخطيب لمحبوبه (٤٠) ٠

وبالاحاطة الكاملة لترجمته ، نجد ابن تغرى بردى يقول ان الخطيب فى كتابه « تاريخ بغداد » قد « تكلم فيه فى غالب علماء الاسلام بالالفاظ القبيحة » كما انه قد استخدم « الروايات الواهية والأسانيد المنقطعة ونتيجة لذلك « امتحن فى دنياه بأمور قبيحة ورمى بعظائم (٤١) ٠

وهذا الهجوم على تاريخ بغداد » لم يكن بالفكرة الجديدة عند ابن تغرى بردى ٠ وهذا يأتى بنا الى عنصر آخر من الجدل فى حياة الخطيب ، ذلك هو تحوله من المذهب الحنبلى الى المذهب الشـــافعى ، وقتاله مع الحنابلة ، وتأليفه « لتاريخ بغداد » ٠ وفى حقيقة الأمر ، لم يكن انشقاق الخطيب عن الحنابلة بالشىء الطارىء ، بل كان شيئا دفينا فيه ، وأدى الى ، الجـدل المستفيض حـــول أحمد بن حنبل ، والخطيب البغدادى

---

(٣٨) سبط ابن الجوزى ، ص ١٣٢ ظ ٠
(٣٩) ابن تغرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٨٧ ٠
(٤٠) ابن تغرى بردى المجلد ٥ ، ص ٨٧ — ٨٨ ٠ من المصـــادر التى أوردها ابن تغرى هى « المنتظم » لابن الجوزى ٠ ومع أن القصـــة ليست موجودة بالطبعة التى بين أيدينا ، الا انها ربما تكون قد وردت فى المخطوط الذى توصـــل اليه ابن تغرى بردى ٠
(٤١) ابن تغرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٨٧ ٠

و«تاريخ بغداد(٤٢)» ومن هنا ، ولأجل تحقيق الغرض من المناقشة الخاصة بتقليد السيرة ، فان العناصر التى تمثل أهمية للتقليد نفسه هى فقط التى تم اختيارها هنا .

ولقد كان الحنبلى ابن الجوزى هو أقدم كاتب للترجمة يتناول هذه القضية ، وفى ترجمته عن الخطيب يعطينا عرضا مطولا عن الخلاف الذى نشب بين الخطيب والحنابلة . ويروى لنا ابن الجوزى أن الخطيب أصلا كان على المذهب الحنبلى ولكن اتباع هذا المذهب انقلبوا ضده عندما تبنى بعض الآراء الدينية المعينة . بل ان ابن الجوزى ليذهب بعيدا ويقرر بأن هؤلاء الاتباع قد تصرفوا ببذاءة معه . ولم يكن مافعله الخطيب هو أن تحول الى الشافعية فقط ، بل أنه أيضا ، حسب مايقول ابن الجوزى ، كان غير منصف بصفة خاصة بالنسبة لأحمد بن حنبل عندما أرخ لسيرته ،(٤٣) كما كان بالنسبة للحنابلة البارزين . كذلك ، فان ابن الجوزى يتهم الخطيب بأنه كان غير منصف وغير أمين فى تناوله لـ « الأحاديث(٤٤) » .

والبيان الذى قدمه ابن الجوزى ، قام كل من ياقوت والصفدى باعادة استخدامه جزئيا مرة أخرى مع ادخال بعض التغييرات غير الهامة عليه . وكان الاختلاف الرئيسى هو أن هذين المؤلفين قاما بحذف الاتهامات التى تتعلق بالأحاديث(٤٥) . أما ابن كثير فقد اقتصر على تقديم بيان

---

(٤٢) لقد أسفر هذا الجدل عن المادة الأدبية الخاصة به . وينوه حاجى خليفة بعملين : « السهم المصيب فى الرد على الخطيب ،» كتبه عيسى بن أبى بكر ، و « السهم المصيب فى نحر الخطيب » كتبه السيوطى . انظر « كشف الظنون » تحقيق G. Fluegel (London, 1842) ، المجلد ٨ ، ص ٦٣٢ . ومن الواضح أن الجدل الذى دار حول « تاريخ بغداد » مازال مستمرا حتى الأزمنة الأخيرة . ويعتبر العمل الذى أخرجه محمد زاهد الكوثرى ، تأنيب الخطيب على ما ساقه فى ترجمة أبى حنيفة من الاكاذيب » (القاهرة : مطبعة تجليد الأنوار ، ١٩٤٢) ، بمثابة دفاع عن أبى حنيفة وهجوم على الخطيب وعلى « تاريخ بغداد » . وهذه الأعمال رغم أنها بالضرورة تتضمن الكثير من المعلومات السيرية ، الا انها قد اعتبرت متمايزة عن تقليد السيرة ، طالما انها لا تشكل جزءا من موسوعات التراجم .

(٤٣) لسيرة احمد بن حنبل ، أنظر « تاريخ بغداد » (القاهرة : مكتبة الخانجى ، ١٩٣١) المجلد ٤ ، ص ٤١٢ — ٤٢٣ .

(٤٤) ابن الجوزى ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٧ — ٢٦٩ .

(٤٥) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٤٦ ، ٢٥٢ ، الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩١ ، ١٩٣ .

مختصر جداً للقتال مع الحنابلة (٤٦) • ويذكر السبكى ، وهو رجـــل شافعى ، أن القتال كان موجودا ، ثم يضيف على مسئوليته الخاصـــة ، بأن الخطيب عانى كثيرا بسبب الاكاذيب التى انتشرت ضده (٤٧) •

وربما ما أعطاه لنا سبط ابن الجوزى ، هو أكمل معالجة لما حدث من معارك بين الخطيب والحنابلة • فهو يعيدعلينا الجزء الأكبرمن المناقشة التى قام بها جده ، بما فى ذلك جميع العناصر التى ذكرناها سالفا • كما أنه بالاضافة لذلك يصف لنا أيضا ما أشار اليه ابن تغرى بردى بوضوح باسم « الأمور القبيحة » فالحنابلة مثلا ، لم يكونوا يتورعون عن سد باب الخطيب فى المساء بالطين • بحيث لو جاء عليه الصباح وأراد ممارسة شعائر الوضوء حتى يؤدى صلاة الصبح ، لما استطاع وتأخر عنها(٤٨) !

اذن ، فمن القصص التى ناقشناها حتى الآن ، يتضح بشكل جلى أن الخطيب البغدادى شخص مثير للجدل • وتقليد السيرة الخاص به يزخر بمعلومات قلما تهدف الى الارتقاء بسمعة شخص له صـــفة الخطيب أو المحدث • وعلى حسب ما رأينا فان طريقة الاختيار ومعالجة هذه المادة يمكن أن تختلف من ترجمة الى ترجمة • ومع ذلك ، فكل موضـــــوع مثار للجدل ، له وجهان ، وتقليد السيرة أيضا يحـــوى عددا كبيرا من العناصر التى تنحو الى الدفاع عن سمعة ذلك الرجل الشهير الحافظ•

وبطبيعة الحال ، فان أســهل طـــريقة لتناول المعلومات المزعجة هو تجنب ذكرها تماما • والى حد ما ، فان جميع التراجم التى ناقشناها من المجموعة الثانية (أرقام ٢ ، ٩ ،١ ، ٢٢) يمكن أن يقال أنها قد اتبعت هذه السياسة • الا أنه مع ذلك ، فمن المستحيل على الانسان ان يســـتخلص أى نتائج قوية ثابتة من البيانات السالبة • وابن خلكان من نواح كثيرة ، يتشابه مع هذه التراجم ، فيما عدا أن تلك الملحوظة التى أبداها « ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه(٤٩) » ، يجب أن تفهم فى سياق الاتهام الموجه للأعمـــال •

الطريقة الأخرى المحتملة ، هو أن يتقبل المرء الصفة التاريخية لاحدى الوقائع أو الأحداث، ومع ذلك يحاول أن يبررها أو يبين أنها شيءلايستحق

---

(٤٦) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ •
(٤٧) السبكى ، المجلد ٤ ، ص ٣٤ •
(٤٨) سبط ابن الجوزى ، ص ١٣١ ظ – ١٣٢ و ، ١٣٣ ظ •
(٤٩) ابن خلكان ، المجلد ١ ، ص ٩٢ •

اللوم · فابن الجوزى ، مثلا ، بعد أن يقرر أن الخطيب قد أســس بعض أعماله على تلك التى وضعها الصورى ، يضيف الى ذلك قوله ان الشخص قد ينشىء طريقا ويتم السير على دربه ، وعلى كل حال ، فان هذا لم يكن تقصيرا من جانب الخطيب · (« وقد يضع الانسان طريقا فتســلك وما قصر الخطيب على كل حال ») (٥٠) وهذه الملحوظة ، رددها أيضا كل من ياقوت وسبط ابن الجوزى(٥١) · والذهبى أيضا ربما كان يستخدم دفاعا من هذا النوع عندما لاحظ أن الحنابلة قد تكاتفوا ضد الخطيب « حتى مال الى ما مال اليه (٥٢) · وهنا يبدو ان الذهبى يشير من ناحية الى الافعال التى اتخذت تجاه الخطيب ومن ناحية أخرى ، الى الهجوم الذى شنه الخطيب على الحنابلة فى « تأريخ بغداد ، » أى أن تلك الافعال هى التى تسببت أو بررت وقوع الهجوم ·

ولكن ، وبكل الانصاف ، فانه ينبغى ملاحظة أن المؤلفين الذين اتبعوا ماذكره ابن الجوزى (ياقوت ، والصفدى ، وسبط ابن الجوزى) يرتبون الأحداث بطريقة تجعلنا نرى أن هجوم الحنابلة على الخطيب يجىء بعد انشقاقه المذهبى ويسبق هجومه على أحمد بن حنبل · وما قرره هؤلاء ، مع أنه لايعفى بالضرورة سلوك الخطيب من الناحية الاخلاقية ، الا أنه يقدر المنطق العاطفى الذى يقف وراء هذا السلوك · ويعتبر ابن تغرى بردى فى الحقيقة ، هو المؤلف الوحيد الذى يقدم التفسير العكسى جاعلا ما فعله الحنابلة بمثابة نتيجة ترتبت على تهجم الخطيب عليهم فى « تأريخ بغداد » ·

الامــكانية الثالثة فى تناول المعلومات الجدلية ، وربما كانت أكثر الطرق مباشرة ، هى فى حذف الحادثة غير السعيدة من حياة الشخصية واستبدلها بأخرى تكون لا غبار عليها فى نفس الوقت الذى قد تفسر فيه الحقائق · وهذا هو ما فعله ثلاثة من كتاب السير فى تناولهم لقصة الصبى وطرد الخطيب من دمشق · ويقول ابن كثير فى كتابه بأنه قد حدث ذات مرة ان الخطيب اخذ يتغنى بمدح العباس فى دمشق ، وهو الشىء الذى كان من نتيجته أن ثار غضب الرافضين التابعين للفاطميين ، وأرادوا

---

(٥٠) ابن الجوزى ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٦ ·

(٥١) سبط ابن الجوزى ، ص ١٣١ ظ ، ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٠ · والنص المحقق يقول « وقد يضع الانسان طريقا فيسلكه » ، وهو ما قد يكون خطأ ·

(٥٢) الذهبى ، « الحفاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٢ ·

قتله . ولكن الخطيب أستطاع أن يلتمس الشريف ويتوسل اليه ، ممـا جعله يضفى عليه حمايته . بعدئذ ترك الخطيب دمشق وحط رحاله مقيما فى صور(٥٣) .

ومما يثير الاهتمام كثيرا ، أن ابن كثير لم يذكر أى مصادر لروايته هذه . هذا مع العلم بأن قصة الخطيب وهو يمدح العباس علانية موجودة بالفعل عند الذهبى الذى يستشهد بابن عساكر فيما يتعلق بها(٥٤) . ومع ذلك ، فان هذا الحادث ، على حسب ما جاء فى الذهبى ، لم يرتبط بمسألة نفى الخطيب من دمشق ، وهو الحدث الذى جعل الذهبى يعطينا أكثر الروايات تخفظا عن الصبى(٥٥) . فهل ابن كثير بتناوله للأحداث المعروفة فى حياة الخطيب وربطها بطريقة أخرى يضع لنا ببساطة تفسيرا آخر ؟

هناك مؤلفان آخران يدفعان بهذا الاتجاه خطوة أخرى ، فى نفس الوقت الذى يستغلان فيه نفس الظروف السياسية . فالاسنوى يقدم لنا تفسيره بأن الخطيب عندما كان فى دمشق ، قام الأذان بادخال مقولة « حى على خير العمل » (وهذه صيغة شيعية)(٥٦) ، وصار الحاكم غاضبا منه. (ولم يقل الاسنوى لماذا) ونوى أن يقتله ، ولكن اتفق عندئذ على أنه يجب أن يرحل ، . وبناء عليه ذهب الى صور (٥٧) .

وابن هداية ايضا يعطى هذا التفسير ، ويضيف اليه الحلقة السببية المفقودة ، فهو يقرر أن الحـــاكم قد اعتاد أن يأمر المؤذن بأن ينـــادى بالمقولة ، ولكن الخطيب كان عليه ينكرها ويرفضها مع ماكان لذلك من نتيجة ، كما هو من قبل ، أنه ذهب الى صور ، وقد أوشـــك اعدامه أن يتم (٥٨) .

ولكن . لا الاسنوى ولا ابن هداية يذكران أى مصدر لما قالا به . فهما ، مثل ابن كثير ، يعتمدان على الصراع الموجود بين الشيعة والسنة فى تفسير سبب رحيل الخطيب عن دمشق . وهذا الأمر لا يفتقر الى السبب

---

(٥٣) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ .

(٥٤) هذا البيان لم يرد فى أى من ترجمتى ابن عساكر المذكورتين اعلاه .

(٥٥) الذهبى ، « الحفاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤١ ــ ١١٤٢ .

(٥٦) ص ١٩٣ ــ ١٩٤ ، Th. W. Juynboll, ‹Adhân,› EI2, Vol. I

(٥٧) الاسنوى ، ص ٢٠٢ ــ ٢٠٣ .

(٥٨) ابن هداية ، ص ٥٧ .

جدول يبين ظهور أحداث معينة

	ابن عساكر	ابن الجوزى	ياقوت	سبط ابن الجوزى	الذهبى	الصفدى	السبكى	الاسنوى	ابن كثير	ابن تغرى بردى	ابن هداية
الصبى			×	×	×	×				×	
البديل لمغادرة دمشق								×	×		×
الأعمال		×	×	×					×	×	
السكر			×			×					
الحنابلة وتاريخ بغداد		×	×	×	×		×		×	×	
الحلم رقم ١	×				×	×	×				
الحلم رقم ٢						×					
الحلم رقم ٣						×	×				
الحلم رقم ٤					×	×					

السياسى المعقول ، حيث ان الخطيب كان سنيا بارزا والحكام من الشيعة٠ وعلى اية حال ، فانه لما يستحق الذكر أن الأقوال السابقة عن هذا الحادث تعتمد أيضا على نفس الصراع بين الشيعة والسنة فى تفسير توصـــية الشريف بالأخذ بالرحمة والصفح ٠

وهذه التراجم الثلاث الأخيرة تعتبر من الناحية الزمنية متاخرة تماما فى تقليد السيرة ٠ فابن كثير ، رغم أنه قد ذكر المشكلة بالنسبة للأعمال فقد كان غير ملتزم برأى معين ، وبذلك فان ترجمته تميل أكثر تجاه ما هو أسلم ٠ أما الاسنوى وابن هداية ، فكلاهما من الناحية الأخرى يعطيان للخطيب صورة خالية من العيوب ، صورة كاتب خصب تم نفيه بســبب معتقداته السنية ٠

ان جميع أنماط الدفاع التى تمت مناقشتها حتى الآن ، رغم الاحتمال بأنها قد استخدمت لاعفاء احدى الشخصيات من اللوم ورغم آنها قد تشكل جزءا من ترجمة لبجتها العامة مواتية ، فأنها توجه نفسها نحو حدث أو وقائع معينة فى حياة الشخصية ٠ ومع ذلك ، فان هناك نمطا معينا من المعلومات يوجد فى تقليد السيرة ينحو ، بطبيعة ذاتها ، الى اصـــدار حكم قاطع بصفة خاصة على الفرد ٠ هذه المعلومات هى الاحلام ٠ فيذكر ابن خلكان ان الخطيب بعد وفاته ، ظهر للناس فى كثير من احلامهم ، ولكنه لم يذكر أيا منها (٥٩) ٠

وفى تقليد السيرة هناك أربعة أحلام يمكن وضعها ٠ وصورة هذه الاحلام كما جاءت فى الصفدى سوف نستعرضها أولا ، حيث انه كاتب السيرة الوحيد الذى أورد الاحلام الاربعة كلها ٠

ان واحدا من هذه الاحلام فقط هو الذى له تاريخ محدد ٠ فلقد ذكر أبو القاسم مكى بأنه قد رأى هذا الحلم فى ليلة الثانى عشـــر من ربيع الأول من عام ٤٦٣ ، وهو مايبدو أنه يجـــىء بفترة قصـــيرة قبل وفاة الخطيب (٦٠) فعند السحر ، حلم بأنه رأى مجموعة من الناس يجلسون مع الخطيب فى منزله فى باب المراتب (٦١) ، لدرس التاريـــخ كما هو

---

(٥٩) ابن خلكان ، المجلد ١ ، ص ٩٢ ٠

(٦٠) هناك شهران مختلفان يؤرخان لوفاة الخطيب ، ذو الحجة وشوال ٠

(٦١) انظـر ياقـوت ، « معجم البلدان » (بيروت : دار صـادر ، ١٩٥٥) ، المجلد ١ ، ص ٣١٢ ٠

معتاد · وكان الخطيب يجلس وعلى يمينه شخص آخر على يمينه شخص ثالث ، لم يميزه أبو القاسم · فسأل عن هوية هذا الشخص · الذى لم تكن له عادة الحضور الى هذه الجلسات · فقيل له ، هذا هو الرسول الذى جاء ليسمع الـ « تاريخ » · وهنا يكشف صاحب الحلم عن مغزى حلمه : « فقلت فى نفسى : هذه جلالة للشيخ أبى بكر ، (الخطيب) ، يحضر النبى صلى الله عليه وسلم مجلسه ، فقلت فى نفسى : وهذا أيضا رد لقول من يعيب التاريخ ويذكر أن فيه تحاملا على أقوام » (٦٢) ·

أما السبكى وابن عساكر فى كتابه « تبيين » وهما أيضا يرويان هذا الحلم ، يضيفان اليه عنصرا آخر · فصاحب الحلم ، بعد أن يبدى ملاحظته عن « تاريخ بغداد » ، يقول أن عملية التفكير فى كل هذا منعته من « النهوض الى » الرسول والانهيال عليه بكافة أنواع الاسئلة التى كان يرغب فى توجيهها اليه ، واستيقظ من النوم فى الحال(٦٣) ·

وكما يلاحظ من هذا ، أن صاحب الحلم نفسه يقوم بتفسير الحلم الذى رآه · الا أن هناك مع ذلك ، عناصر أخرى فى بيانه تسهم فيما للحلم من أهمية · ان الحلم بالطبع ، من الممكن أن يكون صادقا أو زائفا · والحلم لكى ينقل حكما على الخطيب بشكل له فعاليته ، لابد ان يكون صادقا · وأحد المؤشرات التى تدل على صدق حلم ماهو تواجد واحد من عدد من الشخصيات على رأسها الرسول · هذا بالاضافة الى أن الأحلام الصادقة هى الاحلام التى تنحو الى أن يكون تفسيرها واضحا ، لذلك فماذا يمكن أن يكون أكثر وضوحا من هذا ، حيث ان صاحب الحلم ذاته قام بوضع التفسير خلال مجرى الحلم · وأخيرا ، فان الوقت من اليوم الذى يقع فيه الحلم له علاقة بمدى صدقه · فقد نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله أن الحلم الذى يقع عند الفجر هو أصدق الأحلام ، ولقد حدد أبو القاسم رؤياه لهذا الحلم عند الفجر (٦٤) · وبهذا ، فان صاحب الحلم ، ومن الواضح أنه رفيق من رفاق الخطيب ، لم يدع شيئا حتى يؤدى للحلم أقصى قدر من التأثير ·

---

(٦٢) الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ ·

(٦٣) السبكى ، المجلد ٤ ، ص ٣٦ — ٣٧ ، ابن عساكر ، « تبيين » ، ص ٢٦٨ — ٢٦٩ ·

(٦٤) Toufic Fahd, «Les songes et leur interprétation selon l'Islam» in «Les Songes et leur interprétation,» Sources Orientales II (Paris ; Editions du Seuil, 1959) ص ١٤٠ — ١٤٢ ·

والذهبى ، الذى يروى هذا الحلم كذلك ، لايضمن روايته سواء ماجاء من تعليق عن « تاريخ بغداد » أو ماذكر من أن الحلم قد وقع عند الفجر (٦٥) . وبذلك يكون بيان الحلم قد تجرد من عنصرين يسهمان فى تأثيره أو فعاليته .

وفى حلم آخر ، فان الرسول صلى الله عليه وسلم يظهر مرة أخرى مع الخطيب . وهنا يرى صاحب الحلم قاضيا من قضاة بغداد بعد موته وهو يجلس على أحد المقاعد . فيقترب منه ، ويسلم عليه ويصافحه . فعندئذ يستدير صاحب الحلم ويرى الخطيب جالسا على كرسى آخر . ويقوم القاضى بأخبار صاحب الحلم عن حديث معين ويجيبه الخطيب بشىء نسيه صاحب الحلم . فيتنازعون ويقول الخطيب ، هذا هو الرسول « قم حتى نسأله » وعندئذ يذهب المحدثان خلف ستر أخضر ، بينما يظل صاحب الحلم واقفاً فى الخارج وعند هذه اللحظة يستيقظ (٦٦) .

وكما كان الأمر فى المثال السابق ، فان وجود الرسول فى الحلم هو شاهد صدق على صحته . والحلم الاول ، مع انه فى الوقت الذى دافع فيه عن الخطيب بشكل واضح الا أنه ايضا وبصفة خاصة اتجه نحو **الاتهامات الموجهة ضد «تاريخ بغداد» . أما الحلم الثانى** ، وهو الى حد ما اكثر عمومية ، فيبدو أن قصده هو الدفاع عن سمعة الخطيب كحجة فى مضمار الحديث .

أما الحلمان الباقيان فهما من نمط واحد ويمكن تناولهما معا . الحلم الثالث رواه رجل تقى حيث أفاد بأن الخطيب عندما مات ، رآه هذا الرجل فى منامه وسأله عن حاله . فرد الخطيب قائلا بأنه « فى روح وريحان وجنة نعيم » . ان هذا الحلم أيضا يظهر فى السبكى (٦٧) . وفى الحلم الرابع ، فان صاحب الحلم ، بعد موت الخطيب ، رأى شخصا يقف امامه وود لو سأله أين كان الخطيب . فقال له الشخص ، متوقعا سؤاله ، بأنه « أنزل وسط الجنة حيث يتعارف الأبرار » . وهذا الحلم يظهر أيضا فى الذهبى (٦٨) .

---

(٦٥) الذهبى ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٥ .

(٦٦) الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ .

(٦٧) الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ ، السبكى ، المجلة ٤ ، ص ٣٧ .

(٦٨) الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ ، الذهبى ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٥ .

ان كلا الحلمين يبين الخطيب وهو فى الجنة بين المباركين المنعم عليهم ولقد كان من الاشياء المقبولة بصفة عامة فى الاسلام الوسيط ، بأنه من الممكن للمرء ، عن طريق المنام ، أن يطلع على أحوال شخص ما بعد مماته (٦٩) • ومن ثم ، فان هذين الحلمين يعطيان حكما قاطعا عن حياة الخطيب • اذ أنهما ، بذلك ، يصدران تعليقا على حياته ككل • ومع ذلك ، فهما يتضمنان فى مكنونهما كل التفنيدات لأى اعتراضات محددة •

وتقليد السيرة الخاص بالخطيب البغدادى يشبه احيانا ميدان المعركة الذى يقوم فيه كتاب السير باطلاق قواتهم • وقد يكون من الأشياء المشوقة ان نرى مدى الاختلافات فى التراجم حيث انها تعكس المجادلات بين الشافعية والحنابلة ، بين أتباع الخطيب وأتباع خصومه ، ومع أن الكاتبين اللذين بذلا ، فى الواقع ، اكبر جهد لتنقية اسم الخطيب ، الاسنوى وابن هداية ، هما من الشافعية ، الا أن أى محاولة ، مع ذلك ، لتقسيم التراجم وفقا لهذا فهو أمر لن يخلو من الصعوبة • فمثلا ، ابن كثير والذهبى ، فى حين انهما من الشافعية — الا انهما ينتميان الى تلك الجماعة التى يصفها « لاوست » Laoust بـ « الشافعية الحنابلة (٧٠) » ؛ كما أن ابن الجوزى ، وهو حنبلى ، مع أنه يضمن الكثير من الانتقادات الجريئة للخطيب ، فهو أيضا منشىء لتلك الملاحظة التى كثيرا ما يستشهد بها

---

(٦٩) G.E. Von Grunebaum, «La Fonction Culturelle du Rêve dans l'Islam Classique,» in Roger Caillois and G.E. Von Grunebaum, eds; «Le Rêve et les Sociétés Humaines» (Paris : Gallimard, 1967) ص ٥أ — ١٦
والمعلومات التى وردت بهذا الشكل ليس من الضرورى أن تكون ايجابية • انظر مثلا الحلم فى نهاية السيرة الجدلية الطويلة للخطيب عن أبى حنيفة ، « تاريخ بغداد » ، المجلد ١٣ ، ص ٤٢٣ • ومؤلفة هذا المقال تأمل فى اعطاء توضيح أكبر للدور الذى يلعبه الحلم فى ادب السيرة فى احدى الدراسات التى يجرى لها الاعداد حاليا • Fedwa Malti-Douglas, «Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice, «Studia Islamica,» 51 (1980)
الفصل السابع من هذا الكتاب

(٧٠) للاطلاع على مناقشة عن وضع العديد من الحنابلة الشافعية ، انظر تلك الدراسة الممتازة التى كتبها هـ• لاوست
H. Laoust, «Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658 — 784/1260 — 1382),» «Revue des Etudes Islamiques,» XXVIII (1960) ص ١ — ٧٢ وخصوصا ص ٥٧ — ٥٨ •

دفاعا عن سلوك الخطيب فى مسـألة الاعمال · فاذا كانت المجموعة الثانية من التراجم التى لا تتضمن أى معلومات جدلية تحوى رجالا من الشافعية مثل ابن عساكر ، فانها تضم أيضا حنابلة من أمثال ابن العماد· هذا بجانب انه لابد أن يكون المتوقع ان التراجم التى كرست نفسها لحياة الخطيب تتوافر لديها نزعة اكبر للظهور فى « طبقات » الشافعية ·

الأكثر من ذلك ـ وكما يبين ابن الجوزى الحالة ـ ان الكثير من التراجم لا هى كلها بيضاء ولا هى كلها سوداء · فالصفدى ، على سبيل المثال ، والذى جاء بذكر كل من الصبى والخطيب فى حالة السكر ، فانه أيضا قد ردد الاحلام الأربعة كلها · ومن الأمور الواضحة تماما ، أن الكثير من الكتاب لم يكونوا خاضعين للالتزام بتضمين احدى القصص أو استبعادها لأنها ببساطة كانت تقوم باطراء الشخص أو ذمه · وكذلك لم تكم جميع المصادر · فابو القاسم مكى ، الذى رأى الحلم ساعة الفجر، هو أيضا مصدر الرواية عن الصبى(٧١) ·

وفى الحقيقة ، فان الاتجاهات المتعارضة فى مجال الجدل أو الهجوم والدفاع ، لا يمكن التمييز بينها ، الا فقط على مستوى التقليد ككل · وهذا يرجع فى جانب منه من وجهة نظر الجدل نفسه ، لأن تقليد السيرة يعمل كشىء خارج ـ أو فوق ـ الظاهرة · (epiphenomenon) كما أن الكتاب الذين يؤرخون لحياة الشـخصيات الراحـلة ، بعكس جماعات المجادلين ، يستطيعون ، لو شاءوا ، أن يضعوا أنفسهم فوق مسـتوى الجدل ، وان كانت الآثار الناجمة عن ذلك الجدل تتمثل فى أعمالهم ·

ومن الناحية الأخرى ، عندما يؤخذ تقليد السيرة باعتباره ظاهرة فى حد ذاته ، يصبح من الواضح أن الكتاب قد استخدموا عددا معينا من الأساليب الفنية فى تناول المعلومات التى تتجمع بين أيديهم سـواء من الحياة أو عن طريق الجدل (وبالطبع ، من كتاب السيرة الآخرين) ، وأنهم وهم يفعلون ذلك كانوا قادرين على اعطاء كل ملحوظة لهم ذلك الايحاء أو التفسير الذى يرغبونه · هذه الوسائل الفنية كانت تتضمن ذكر الوقائع أو حذفها ابداء الاعذار أو الكلام على جانب ، عرض صور أو اشـكال متباينة لاحدى القصص قد تكون أطول أو اقصر ، أو حتى

---

(٧١) المصادر تعطينا كلا من اسمى ابى القاسم مكى الرميلى وابى القاسم مكى المقدسى ، ولكن كلاهما شخص واحد ، أنظر ابن الاثير ، « اللباب فى تهذيب الانساب » المجلد ١ ، ص ٤٧٧ ·

أستبدال قصة بقصة أخرى ، ثم رواية الأحلام فى أشـــكال قد تطول أو تقصر • وبطبيعة الحال ، فان استخدام واحد أو أكثر من هذه الأساليب الفنية لم يؤد الى اعاقة استخدام اللغة بطريقة حريصة •

وتقليد السيرة بأخذه فى مجموعه ككل يبدو انه يعرض لنا نوعا معينا من التطور • فالتراجم الأقدم تاريخيا تنحو لأن تكون على شكل خليط مركب وأن تبدو قريبة الصلة بالجدل أحيانا عاكسة كلا الجانبين ، وأحيانا مستخدمة نفس المصادر • ولكن الأمر فقط هو أن الوقت جاء متأخرا نسبيا فى التقليد أن يجد الانسان تلك التراجم الأكثر تطرفا لابن تغرى بردى ، والاسنوى ، وابن هداية ، والتى سلمت نفسها للهجوم أو الدفاع عن الخطيب •

ومع ذلك ، فان كل واحد من هؤلاء المؤلفين ، قديما أو متأخرا ، مؤيدا أو منتقدا ، قد عبأ كل مواهبه التاريخية والأدبية فى رسم الصورة التى يراها للخطيب • أما مسألة ان هذه اللوحات التصويرية كان ينبغى أن تكون مليئة بالثناء والمناظرة المنطقية ، بالجدل والدفاع ، فهى مسألة بالتأكيد لم تكن لتثير دهشة مؤلف « تاريخ بغداد » •

الفصـــل الســـابع

الاحــلام ، والعميــان وسيميائية الترجمــة

ان الأحلام فى تراجم العميان للصــــفدى ، « نكت الهميان فى نكت العميان » لتقف فى مفترق الطرق بالنسبة لرؤى عديدة • فهى ، من ناحية ترسم الدور الذى يؤديه الحلم فى السيرة • فى حين أن ما يحويه مضمونها من ناحية أخرى ، يعزو هذه الأحلام الى عالم العميان • ثم بعد ذلك ولكى يتم استكشاف الوظائف التى تؤديها الأحلام فى الترجمة الاسلامية يصـــبح من الضرورى الكشــف عن مفهوم موحد للترجمة • وفى سبيل هذ الغـــرض ســـوف يتم التقدم بنوع من التفســـير الذى يعتمد على السيميائية •

لقد كان خليل بن أيبك الصـــفدى (توفى ٧٦٤ ـ ١٣٦٣) أحد المسئولين المماليك ، الذى أشتهر بكتابه الضخم للسير «الوافى بالوفيات» ولقد ظهر اهتمامه الواضح بالعمى والعميان فى مؤلفه « نكت العميان » الذى يضم ٣١٣ ترجمة ومجموعة من المناقشات التمهيدية عن العمى(١)

(١) الصــفدى « نكت الهميــان فى نكت العميــان » ، تحقيق أ. زكى باشــا (القاهرة ، ١٩١١) وفى هذا الوضوع انظر احمد زكى باشا

=

ولقد استطاعت المعاجم الخاصة بالسيرة مثل الـ « نكت » والمعاجم المملوكية بصفة خاصة ، أن تجتذب قدرا كبيرا من الاهتمام وتضع البذور الخصبة القوية لمادة الأدب التاريخى(٢) ، ومع ذلك فان الأمر الطبيعى

=

«Dictionnaire biographique des aveugles illustres de l'Orient» (Cairo, 1911) and Fedwa Malti-Douglas «Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as-Safadi,» «Cahiers d'Onomastique Arabe» I (1979) (ص ٧ — ١٩).

والمؤلفة أيضا تقوم بالاعداد لقائمة وتحليل للعمل بالحاسب الآلى . ويعتبر اكمل ما كتب عن سيرة الصفدى هو ما قام به :

D.P. Litlle in «Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries» in D. P. Litlle, ed.

«Essays in Islamic civilization» (Leiden, 1916)

انظر أيضا المقالة الخصبة

«Safadi-Splitter,» by J. van Ess, «Der Islam» 53 (1976) ص ٢٤٢ — ٢٦٦

54 (1977) ص ٧٧ — ١٠٨

(٢) انظر على سبيل المثال

D.P. Litle, «An Introduction to Mamluk Historiography» (Wiesbaden, 1970) ص ١٠٠ — ١٣٦

Franz Rosenthal, «A History of Muslim Historiography» (Leiden, 1968), ص ٩٣ — ٩٥ ، ١٠٠ — ١٠٦ ، ١٩٤ — ١٩٧

Ulrich Harmann, «Auflösung und Bewahrung der kalssischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken,» ZDMG, 121 (1971) ص ٤٩ — ٦٠

Tarif Khalidi, «Islamic Biographical Dictionaries : A Preliminary Assessment,» «The Muslim World,» LXIII (1973), ص ٥٣ — ٦٥

I. Hafsi, «Recherches sur le genre Tabaqat,» «Arabica,» XXIII (1976), ص ١ — ٤١ ، ١٥٠ — ١٨٦ XXIV (1977), ص ٢٢٧ — ٢٦٥

وكما صدر مؤخرا :

J.H. Escovitz, «A Lost Arabic Source for the History of the Early Ottoman Egypt,» «Journal of the American Oriental Society,» 97 (1977), ص ٥١٣ — ٥١٨

ولقد ركزت معظم هذه الأعمال فى اغلبها على المجالين التوأمين ، التنظيم (الطبقات الوفيات ، التنظيم الأبجدى أو الزمنى .. الخ) ومصدر البحث . ولقد كان أحد الاتجاهات الرئيسية لادب المدونات التاريخية هو نوع من التحيز الوراثى ، الذى يصف سيرة المسلم من حيث وظيفتها الأصلية كملحق اضافى لنقد « الحديث » أنظر

=

أن أصول هذه المادة التاريخية وأغراضها كثيرا ما شكلت مناهجها ونتائجها • ولأن الكثير من الباحثين الذين عكفوا على البحث للحصول على بيانات صالحة أو مفيدة ، وهو البحث الذى صار مسألة ابداعية وحاذقة بشكل خاص فى حالة رجال التاريخ الكميين(٣) ، قد استخدموا هذه الأعمال أساسا كمراجع يستشهدون بها ، فانهم قد وقعوا فى اغواء التصور لها على هذا الشكل • وكان يتلازم مع هذا ، الميل الى أخذ البعض من هذه الأعمال باعتبار أنها جمع من « البيانات الجافة » التى تنحو الى « ••• نبذ أى طموحات أدبية »(٤) •

=

Claude Cahen, « Notes sur l'historiographie dans la communaute musumane médiévalé,» «Revue des Etudes Islamiques,» XLIV (1976).

ص ٨٧

وكذلك الاستشهاد المنقول عن روزنتال فى الهامش رقم ٤ • وعلى أية حال فبمجىء عصر المماليك كان أدب السيرة الاسلامية قد أغفل منذ فترة طويلة القيود التى جاءت فى سابقتها •

(٣) J.H. Escovitz, «Vocational Patterns of the Scribes of the Mamluk Chancery,» «Arabica,» XXIII (1976).

ص ٤٢ — ٦٢

R.W. Bulliet, «A Quantitative Approach to Medieval Muslim, Biographical Dictionaries,» «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XIII (1970).

ص ١٩٥ — ٢١٤

Carl Petry and Stanley Mendenhall, «Geographic Origins of the Civil Judiciary of Cairo in the fifteenth century,» «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XXI (1978),

ص ٥٢ — ٧٤

(٤) « لقد كانت السيرة أصلا من ناحية أخرى يدا للعلوم الدينية وهى بهذا الشكل كان المتوقع منها فقط أن لا تتيح الا قدرا محدودا من البيانات الجافة • وسير العلماء بغض النظر عن مدى دقتها ، وكانت تنحو الى نبذ أى نوع من الطموح الأدبى • وفى حين أن سير الشخصيات السياسية كقاعدة تقاسم الصفات الخاصة بالمدونات التاريخية السياسية وخاصة تلك التى تقوم بالتبجيل والاطراء لتاريخ البلاط الفارسى الذى يعتمد على البلاغة المفخمة ، فان السيرة المعرقية الطبيعية بلا تكلف كانت تنحو أحيانا الى التأثير فيها بقدر ما كانت تعمل بصفة عامة على فرض سحابة من التعتيم على القيم الأدبية للكثير من الكتابة التاريخية الاسلامية

Franz Rosenthal, «Literature» in J. Schacht and C.E. Bosworth, eds, «The Legacy of Islam» (Oxford 1974),

ص ٣٢٦ — ٣٢٨

« لقد قام العلماء باستخدام معاجم السيرة بنفس الطريقة التى كان المؤلف يقصد استخدامها بها أى أن تكون كتبا مرجعية » •

Bulliet, «A Quantitative Approach,»

ص ١٩٥

وفى مقـــــالتين مثـــيريتين كان رد فعل هارتمـــــوت ڤاندريخ Hartmut Fahndrich مضادا لهذا الاتجاه ، ساعيا الى رد صـــفة التكامل لتراجم ابن خلكان باعتبارها أعمالا أدبية · ومن المثير للاهتمام كثيرا ، أن ابن خلكان كان يحظى دائما بسمعة أدبية طيبة بين المستشرقين· ولكن الاستنتاجات التى توصل اليها فاندريخ والتى تعتمد على نوع من التحليل للأسلوب الروائى ، كان من الواضح أن المقصود بها أن تنطبق على كتاب السيرة الآخرين كذلك : « ان عقد المقارنة بين الصور المختلفة لهذه المتون من الســيرة ، والتى تكشــف عن تحويرات فى عملية تقديم الشخصيات قد تؤدى ، عندئذ ، الى نتائج جازمة فيما يتعلق بالاسلوب الخاص بأحد مؤلفى معاجم السيرة » · وفى الحقيقة فان المدخل يرجى من صـــــلاحيته ولكنه محدود ومقيد بتأكيده على « الصـــفة الأدبية (literarization) للنص(٥) ·

اما المنهج الذى قد يكون أكثر ملاءمة فهو ذلك الذى يتخطى هـــذا التقسيم الثنائى الواضح بين المضمون والشكل ، بين المعلومات التاريخية والأسلوب الأدبى · فالدراسات الحديثة ، بتفحصها لما يمكن أن يسمى بالكيانات الاستبدالية للتراجم التى تدور حول شخص واحد ، قد لفتت الانتباه الى اهميّة عملية انتقاء ، وعرض ، وترتيب المعلومات الواردة

---

(٥) عند مناقشته لابن خلكان فى كتابه «A Literary History of the Arabs» اتفق ر.ا نكلسون R.A. Nicholson مع جونز Jones على أنه « لأفضل تاريخ عام للسيرة كتب على الاطلاق » . وقام مقارنة بين المؤلف وبوزويل «Boswell»
R.A. Nicholson, «A Literary History of the Arabs» (Cambridge, 1969), ص ٤٥١ — ٤٥٢
H.A.R. Gibb, «Arabic Literature» (Oxford, 1963), ص ١٣٣ — ١٣٤
اما المقالتان اللتان كتبهما فاندريخ فهما :
H. Fahndrich, «The Wafayat al-A'yan of Ibn Khallikan, A New Approach «Journal of the American Oriental Society» 93 (1973) ص ٤٣٢ — ٤٣٥
Compromising the Caliph, «Journal of Arabic literature» 8 (1977) ص ٣٦ — ٤٧
والتحليل الروائى فى المقالة الأخيرة والفقرة المنقولة على ص ٤٧ . اما المناقشة النظريــة فهى فى المقــالة الاولى انظر بصفــة خاصــة ص ٤٣٣ — ٤٣٥ ، ٤٤١ . وللاطــلاع عــلى مناقشـــة سابقــة لذلك لهــذا المفهــوم من اضــفاء الصيغــة الأدبيــة (Literarisierung) من حيث انطباقها على أدب الســيرة المملوكي أنظر هارمان Harrmann «Auflösung,» ص ٥٣ .

داخل التراجم • ولقد قام ر•س• همفريز R.S. Humphreys بعد مناقشة لاثنين من التراجم اللذين يدوران حول الخليفة عثمان باستخلاص النتيجة الآتية :

« ان كل انسان باستخدامه لرصـيد شـائع من الحكايات ، يقوم باستكمال خطوط أساسية مميزة من خلال طرز محددة من عملية الاختيار والترتيب ، والأسـلوب واللهجة » • وبالفعل فان عملى الخاص الذى انجـزته عن تقليد السـيرة للخطيب البغدادى قد توصـل الى نتائج مشـابهة(٦) •

وهذه الاستنتاجات ، بتأكيدها على أهمية عرض البيانات فى التراجم تبين المطبات التى قد يقع فيها الانسان عند محاولة التمييز بين التأثير الأدبى المحض أو التاريخى البحت(٧) • كما أن التغيير الذى يحدث فى جانب من جوانب النص غالبا ما يمثل تغييرا فى الجانب الآخر • وهذا يرجع الى أن الترجمة العربية فى العصور الوسيطة تعمل كنسق سيميائى، أى نسق للاشارات والعلامات • ولكى يستبين الموضوع بمزيد من التحديد والدقة ، فان التراجم نفسها يجب أن تفهم على أنها كلام (parole) بينما « لغتها » (langue) أو النسق هو ما يكتسـب هيئة القوانين السيميائية semiotic codes التى تسبق منطقياً عملية كتابتها(٨) • اذن فالنسق كما تفسره جان مارتينييه Jeanne Martinet يدل معناه

---

(٥) R.S. Humphreys, «The Reign of 'Uthman ibn 'Affan as Presented in Mas'udi and Ya'yubi,»

وهو بحث قدم فى الاجتماع السـنوى لجمعية دراسات الشرق الأوسط ٩ نوفمبر ١٩٧٦ وهنا أود ان أشكر زميلى البروفـيور همفريز فى تيسيره حصـولى على هـذا البحث واعطائى الاذن بالنقل عنه •

Fedwa Malti-Douglas, «Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatib al-Baghdadi,» «Studia Islamica» XLVI (1977)

ص ١١٥ ـ ١٣١

(الفصل السـادس من هذا الكتاب) •

(٧) لمعرفة المناقشات المتداولة حول المشاكل المتلازمة مع عملية التمييز بين الشكل والمضمون بصفة عامة أنظر :

René Wellek and Austin Warren, «Theory of literature» (New York, 1956) ص ١٤٠ ـ ١٤١

(٨) أنظر ص ٩٢ ـ ١٠٢ وخصوصا ص ٩٧ ـ ١٠٢ •

Roland Barthes «Eléments de sémiologie,» «Communications,» 4 (1964),

على « ... وجود وحدات معينة تعمل معا فى سبيل تحقيق بعض العلاقات من أجل تحقيق وظائف معينة . والنسق بهذا يتحدد أولا تبعا للوظيفة أو الوظائف التى يعمل لها وثانية بالوسائل التى ستتبع لتنفيذ الهدف »[٩] .
وفى هذه الحالة ، فان درجة المرونة المعينة التى تتوافر لوظائف الترجمة تقابل بمرونة فى عملية وصل القوانين الخاصة بها . وهذه القوانين هى التى تتيح للكتاب أن ينوعوا فى التفسيرات الخاصة بالتراجم التى يكتبونها من خلال عملية تناول المعلومات ومعالجتها . وبطبيعة الحال ، فان هذه العملية لاتستبعد من نطاقها التقديرات المباشرة التى ترد من خلال القوانين الأدبية المناسبة .

والعلامة ، على حسب ما يؤكد عليه بارت (Barthes) ومارتينيه هما وآخرون ليست هى بالشىء الدال signifiant بل هى الالتحام أو السطح البينى interface الواقع بين الدال والمدلول signifié [١٠] وهذا الأخير محكوم بالطبع بمتن السياقين الركنى والاستبدالى . وأى محاولة لتفسير العناصر فى التراجم على أنها محض معلومات ، بمعنى استخدام هذه التراجم على أنها أعمال مرجعية ، وذلك عن طريق فصل المادة عن سياقها السيميائى فانه يخفى العلامة وبدلا من المدلول فان الدارس قد يترك وليس لديه سوى المرجع (referent) أى تلك المرتبة المنطقية الكاملة التى يمكن أن يستثيرها الدال[١١] ، وذلك حسب قول ايكو Eco ، وبهذا يعتبر الفهم لسيمائية معاجم السيرة شيئا ضروريا حتى بالنسبة للمؤرخ الاجتماعى الذى يعنى أساسا بعملية استخراج البيانات : فالمدلول والمرجع ليسا فى حاجة للاتفاق معا .

---

(٩) انظر ص ١٠٩، ـ ١١٠
Jeanne Martinet,| «Ll Sémiologie» (Paris, 1975)

(١٠) ص ١٠٥
Barthes, «Eléments,»
Bartinet, «Sémiologie,» ص ٧٣ ـ ٧٥، ، ٩٤
Tzvetan Todorov, «Signe,» in O. Ducrot and T. Todorov, «Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage» (Paris, 1972), ص ١٣٢ ـ ١٣٣

(١١) ص ٦٦
Umberto Eco, «A Theory of Semiotics» (Bloomington, 1976)
وهذا التعريف بالطبع ليس مقبولا بشكل عام وشامل ولكنه فقط يبدو لهذه الكاتبة أنه التعريف الوحيد الذى لا يخلق مصاعب نظرية لايمكن التغلب عليها . أنظر مارتينيه «Sémiologie» ص ٨٩ ـ ٩٤ وتودوروف Todorov «Signe,» ص ١٣٣ .

وعلى كل فان هذا التطور يعتبر حيويا كذلك للتقييم الأدبى بأوسع ما يحمله اللفظ من معنى ، حيث انه يسمح بوجود تفسير موحد للترجمة وليس المادة الروائية فقط · ونحن نجد أن التراجم الواردة فى الـ « نكت مثلها مثل التراجم التى جاءت فى معاجم السيرة المملوكية الأخرى تبدأ بقائمة من الاسماء للوصف والمديح وهى التى أشرت اليها فى موضع آخر بسلسلة المسميات · وهذه السلسلة بغض النظر عن كونها غير ذات مغزى أو دون صلة بالتراجم ، تحوى لغاتها الخاصة بها وغالبا ما تكون غنية سيميائيا ، معطية القارىء بداية المدخل الى مغزى ما سوف يجىء بعد ذلك(١٢) ·

ومن وجهة النظر الأدبية النقدية ، فان الترجمة تعتبر بطبيعة الحال نصا ، وان كان من الممكن ان تكون كذلك أيضا من حيث دلالتها الرمزية أو سيميائيتها · ولقد ذكر كريستيان ميتز Christian Metz أن جميع سبل المراسلات تقريبا هى فى الحقيقة من النصوص ويفسر ميتز قوله أن « النص يمثل نتيجة التواجد فى وقت واحد لكثير من القوانين Codes (أو على الأقل لكثير من القوانين الفرعية (Sub — codes) (٣١)

---

(١٢) بالنسبة لسلسلة المسميات انظر Malti-Douglas «Rhétorique onomastique لقد ميز فاندريخ ما بين المادة الخاصة بـ « الحقائق » والمادة « التصويرية » . وهو يعرف مادة « الحقائق » كما يلى : « انها المعلومات التى لا تتغير عادة ، الا فى حجمها وترتيبها أثناء مسيرتها من عمل تاريخى الى آخر . وهذه الصفة الجامدة « المادة الحقيقة » يمكن مقارنتها بالصنعة الديناميكية لما يمكن تسميته « المادة التصويرية » Fahndrich, «Ibn Khallikan,» ص ٤٣٨ .

ومع هذا فان المؤلف يقوم بمراجعة هذا التمييز فيما بعد فى دراسته عندما يلاحظ ان هذا التمييز ، عند التطبيق ، يجب أن يظل تمييزا شكليا بحتا وان الترجمة كعمل مؤلف تعكس نوعا من الترتيب لكل من نمطى المادة المكتوبة Fahndrich «Ibn Khallikan» ص ٤٤٥ . وتعتبر احدى مزايا المدخل السيميائى هو انه يتخطى هذا التمييز فى نفس الوقت الذى يسمح فيه باعادة تقديم عناصر شكلية معينة مثل البناء الروائى باعتبار انه ذو أهمية سيميائية .

ومن الممكن رؤية الأهمية السيميائية للألقاب التقليدية أو العناصر الاسمية فى سلسلة المسميات بأفضل ما يكون فى تلك الفورة من الحماسة التى تسببت عن حذف كلمة « الفقيه » أو تلك الدلالة المماثلة لكلمة « الفقه » فى تاريخ الخطيب البغدادى لسيرة أحمد بن حنبل . أنظر الخطيب البغدادى ، « تاريخ بغداد » ، (بيروت ، ١٩٦٦) ، المجلد ٤ ، ص ١٢ ابن الجوزى ، « المنتظم » ، (حيدر اباد ، ١٩٤٠) ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٧ . وعن الجدل الذى اثاره تاريخ الخطيب ، انظر (الفصل السادس من هذا الكتاب) Malti-Douglas, «Controversy,» ص ١٢١ — ١٢٢

(١٣) Christian Metz ورد ونوقش فى Eco, «Semiotics,» ص ٥٧

وهذا الكلام يصدق بصفة خاصة على التراجم • وهذه القوانين تتراوح ما بين النسق اللغوى للغة العربية الكلاسيكية بما يتبعها من قوانين أدبية الى قوانين ترتبط بالاسماء والالقاب ، الى الشرائع الدينية والدنيوية للسلوك •

والاحلام تحتوى على امكانية كبيرة من حيث قدرتها السيميائية فهى ، بداية ، تعتبر فى التراث الاسلامى الوسيط ، ذات علامة مميزة • كما أنه من بين الاشكال العديدة لعمليات الرجم بالغيب أو التكهن ذات الأصول غير الاسلامية قد يبدو أسلوب العرافة عن طريق الاحلام هو الشكل الوحيد المقبول عند المذهب الارثوذكسى • ونظرة واحدة الى مادة الحديث » سوف تبين مستوى التكامل الموجود(١٤) واجريت دراسات عديدة عن الاحلام فى العالم الاسلامى ومؤخرا ذكر جاكوب لاسنر Jacob Lassener عددا من الأحلام التى تحمل علامات سياسية(١٥) • وعلى أية حال ، فان الأحلام تعتبر أيضا ذات أهمية من حيث تنوع دلالتها السيميائية ومن حيث قدرتها على أن تعمل كنقطة بؤرية يتمركز فيها تفاعل القوانين المختلفة : وفى التقليد اليونانى الاسلامى لتفسير الأحلام ، الذى يتمثل جيدا فى ترجمة ابن اسحق لتفسير الاحلام («Oneirocritica») لارطاميدروس أخذت الأحلام باعتبارها علامات لصاحب الحلم والتى يتم تحليلها استعانة بقانون معين له تركيبه الخاص (فنفس الحلم الذى يحلم به أفراد مختلفون يختلف فى مغزاه ومعانيه) ، ويعتمد بدرجة كبيرة على رموز ومؤشرات(١٦) • وفى الواقع فان الكثير من الاعمال التى كتبت عن

---

(١٤) أنظر على سبيل المثال ، الكرمانى ، « شرح صحيح البخارى » (القاهرة ، ١٩٣٨) ، المجلد ٢٤ ، ص ٩٤ – ١٤٣ •

(١٥) Jacob Lassner, «Foundations of Power» النسخة الأصلية التى ستنشرها دار جامعة برينستون « الفصل الاول » . واود هنا ان اشكر زميلى البروفيسور لاسنر على تيسيره حصولى على هذه النسخة .

(١٦) Artémidore d'Ephèse, «Le livre des songes,» trad. arbe de Hunayn b. Ishaq, ed. Toufic Fahd (Damascus, 1964).

وبالنسبة لبعض الجدل الذى ثار مؤخرا حول هوية المترجم ، أنظر Toufic Fahd, «Hunayn ibn Ishaq est-il le traducteur des Oneirocritica d'Artémidore d'Ephèse ?» in «Hunayn ibn Ishaq» (Leiden, 1975) ص ٢٧٠ – ٢٨٤

ولقد قام كارل الفريد ماير بتحديد سمة احدى الصفات الرئيسية للسيميائيات .

الاحلام ، مثل « منتخب الكلام فى تفسير الاحلام » المنسوب لابن سيرين ، و « تعطير الانام فى تعبير المنام » للنابلسى ، ما هى الا معاجم للرموز بدرجة أساسية(١٧) ولذلك فان الحلم يتمتع بمكانة علامة حتى قبل ادماجه فى الترجمة · ومن هنا ، ففى امكان الحلم فى الترجمة ان يربط بين منظورين سيميائيين ، فهو أولا ، يمثل علامة لصاحب الحلم ، وثانيا أنه بوضعه فى شكل متكامل فى ترجمة معينة ، فانه يصبح علامة داخل النسق السيميائى للسيرة · وهنا نكرر انه يجب التأكد على أن التفسير للحلم بالطريقة الاسلامية التقليدية (أو بأسلوب فرويد أو يونج (Jung لا يستنفد ما يحمله الحلم من مغزى فى الترجمة بما انه لا يعلل السبب وراء قرار كاتب السيرة باستخدامه ·

وكتاب السير فى الواقع يختلفون بالتأكيد فى درجة اهتمامهم بالأحلام· وهناك من الشواهد ما يدل على أن الصفدى كان لديه قدر كبير من الميل والاستعداد لاستخدام الاحلام فى حالة التأليف لاحدى التراجم · وفى احدى دراساتى السابقة كنت قد ذكرت ملاحظتى بأنه من بين جميع التراجم الموقوفة على الخطيب البغدادى كان الصفدى فى الحقيقة ، هو كاتب السيرة الوحيد الذى قدم كافة الاحلام فى مجموعها(١٨) · الأكثر من ذلك ان الصفدى يقدم مناقشة مستفيضة عن العلاقات بين الاحلام والعميان فى مقدمته للـ « نكت » ويقوم مؤلفنا بمناقشة ما اذا كان العميان يرون فى احلامهم أم لا ، وما اذا كانوا يرون ملك الموت أم لا · أما الشىء

= عند ارطاميدورس بأنها « ... الاستقطاب والشعور الوجدانى للامح الحلم البارزة »
Carl Alfred Meier, «Le Rêve et l'incubation dans l'anienne Grève, «in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines») (Paris, 1967) ص ٢٩٨

ولقد وصف سيجموند فرويد هذا الأسلوب فى تفسير الأحلام بأنه « الأسلوب الشعرى »
Sigmund Freud, «The Interpretation of Dreams,» trans. A.A. Brill (New York, 1950), ص ١٠ ــ ١١ ودون شك فان أية محاولة تبذل لوضع اجرومية لكتب الاحلام الاسلامية سوف تكون ذات فائدة بالغة .

(١٧) ابن سيرين ، « منتخب الكلام فى تفسير الأحلام » (القاهرة ، ١٩٦٣) النابلسى ، « تعطير الانام فى تعبير المنام » (القاهرة ، بدون تاريخ) . وللحصول على حصر لادب تفسير الأحلام الاسلامى ، أنظر ، توفيق فهد
Toufic Fahd, «La divination arabe» (Leiden, 1966) ص ٣٢٩ ــ ٣٦٣

(١٨) (الفصل السادس من هذا الكتاب) ص ١٢٦ ــ ١٢٩
Malti-Douglas, «Controversy,»

الذى يمثل أهمية أكبر بالنسبة لغرضنا ، فهو أن الصفدى يناقش ما هو معنى ان يرى الانسان فى حلمه رجلا أعمى ، أو يكون قد أصيب هو نفسه بالعمى أو بفقد احدى عينيه فى الحلم • وهذا التوضيح مأخوذ عن التقليد اليونانى الاسلامى فى تفسير الاحلام • ولقد كان الصفدى فى معظم الاحيان يكتب قائلا : « قال العابرون » ، وان كان أيضا ينوه بذكر ارطاميذروس مباشرة ، وهو الشىء الذى ربما قد يدل على أنه قد تمكن من الوصول الى هذا الأثر من الطراز الاول فى تفسير الاحلام(١٩) • ولقد قام مؤلف الـ « نكت » أيضا بتضمين جزء قصير من الاحلام فى كتابه « الغيث المسجم فى شرح لامية العجم(٢٠) » •

اننا حتى الآن قد استخدمنا كلمة « الحلم » بشكل عام • ومع ذلك فان المضمون الدينى لبعض هذه الخبرات قد يصنفها فى سياق آخر على أنها رؤى • ولكن بالنسبة لاغراضنا فى هذه الدراسة فان أى تجربة سمعية أو بصرية تروى على أنها قد حدثت أثناء النوم ، سوف تعتبر حلما • ومثل هذه التجارب يدلل عليها فى النص بوضوح وبالاشارة الى حالة النوم باستخدام عبارات مثل « رأيت فى النوم » « رأيت فى المنام » أو فى مثال واحد ، « اتاه فى منامه »(٢١) •

والعبارات السالفة قد استخدمت فى تقديم كيان يتكون من أربعة عشر حلما(٢٢) • ولتيسير الأمر فان هذه المجموعة قد رقمت بترتيب ظهورها

---

(١٩) الصفدى « نكت » ص ١٨ — ٢١ •

(٢٠) الصفدى « الغيث المسجم فى شرح لأمية العجم » (بيروت ، ١٩٧٥) ، المجلد الأول ، ص ٢٤٠ — ٢٤٨ •

(٢١) بالنسبة لجانب الغموض المحتمل فى اللغة العربية بين الرؤية والحلم « انظر ص ٢٦٩ — ٢٧٢ » Fahd, «Divination» وفى « ابن خلكان » ص ٤٤٤ يقوم فانلدريخ بالتمييز بين هذه العبارات على أنها topoi على عكس الـ topoi الروائية وهـذا التمييز فى الاستخدام لم يتم تطويره وبالتالى فهو لا يعمل الا بأكثر قليلا مما كانت تشكله الاحلام كعنصر شائع فى « وفيات الأعيان » وفى حين أن هـذا التميز له ميزة الاشارة الى عنصر متكرر الحدوث فانه يفتقد الميزة بانتزاعه لهـذا العنصر من سياقه السيميائى الذى كما سيتبين يمكن أن يتولد عنه قدر كبير من التنوع فى مغزى الدلالات •

(٢٢) بهذا فان العناصر فى هذا الكيان تحوى فى وقت واحد جوانب التشابه والخلاف التى يعتبرها بارت Barthes شيئا جوهريا بالنسبة لعمليتى النشاط البنائى التى يتم فيها التشريح والربط •

فى النص (انظر الجدول المرافق) · ومن الأشياء التى تغيب بشكل ظاهر عن هذه المجموعة هى امثلة واضحة لذلك النمط الخاص من احلام التنبؤ وهى التى تشـــغل اهتماما كبيرا فى الأحلام · والســـمتان الجوهريتان الحيويتان من حيث الدلالة السيميائية لهذا النمط من الاحلام ، هما :

١ ـ أن الحـلم يتنبأ بحـدث أو بأحداث مستقبلية · ويصـــف أرطاميذروس مثل هذه الأحلام على أنها oneiros ويميزها عن الـ enypnion ولقد نقل هذان التعبيران فى اللغة العربية باسم « الرؤية » و « الأضغاث » أما الـ Oneirocritica فهو وكما يدل الاسم ، يتعلق بالرؤية(٢٣) ·

٢ ـ أن الحلم عادة يندرج مقنعا فى أسـلوب رمزى أى أن مغزى الحلم أو الرسالة ليس هو نفسه الشكل الذى ينسرد به الحلم والذى يجب تفسيره أو ترجمته لكى يعطى هذه الرسالة · ويصـــف أرطاميذروس هذا النوع من الاحلام بانه الرمزى أو المجازى (allagorikoi) كما يميزه عن الأحلام theoramatikoi أو الاحلام المباشـــرة التى لاتحتاج الى تفسيرها والتى تقع تماما كما يراها الانسان · وهذا التمييز يعرف فى العربية بـ « ذوات تأويل » و « الظاهرة » · والـ Oneirocritica مثلها مثل كتب الاحلام الاسلامية ، تعنى أساسا بالاحلام الرمزية(٢٤)

ان هذا الفقر من النوع الذى يندرج تحت احلام التنبؤ يتسم بأهمية اكبر اذا ما تذكر الانسان أن الصفدى قد أظهر وعيه وعلمه بهذا التقليد

=

Roland Barthes, «The Structuralist Activity,» in Richard and Fernande de George, eds., «The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss» (Garden City, 1972) ص ١٥١ ـ ١٥٢

وفى أهمية الكيان للتحليل أنظر أيضا :

Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975), ص ٩٤

Tzvetan Todorov. «Grammaire du Décaméron» (The Hague, 1969), ص ١١

(٢٣) Artemidorus, «Oneirocritica,» trans. R. J. White (Park Ridge, 1975) ص ١٤ Ibn Ishaq, «Songes,» ص ٧

ولقد قام المحرر بذكر المراجع اليونانية المقابلة فى الهوامش

(٢٤) Artemidorus, «Oneirocritica». ص ١٥ ـ ١٦ Ibn Ishaq, «Songes» ص ١٠

فى مقدمته للـ « نكت » • هذا بالاضافة الى أن الاحلام التى تتفق وهذا النمو يمكن العثور عليها فى أعمال كتاب السيرة الآخرين(٢٥) •

ومع ذلك فان هناك حلمين يتفقان والمعيار الأول • الحلم الأول (رقم ١٢) رآه هشام بن معاوية • ويروى الصفدى الحلم بالطريقة التالية لقد عبر شخص يسمى أبا نصر عما يكنه من عاطفة لغلام ، وان هشاما كان يعرف ذلك • وقد قال هذا الأخير لأبى نصر بأنه رآه فى أحد احلامه يبطح بالغلام وهو يضربه • عندئذ رد أبو نصر قائلا بأنه لو كانت رؤية هشام صحيحة ، فان أمله يكون قد تحقق ، وانه لهذا السبب ظل يسعى وراء الشاب حتى أصبح منفردا معه(٢٦) • وبالرغم من أن المسألة الخاصة بصدق الحلم تفرض نفسها ، الا انه يعتبر حلما يتنبأ بحادث يحدث فى المستقبل • وعلى كل ، فمن الواضح أنه ليس فى حاجة الى معجم للرموز حتى يمكن فهمه • وتفسير الحلم ينحصر فى عبارة أبى نصر بأن الرؤية لو كانت صادقة ، فانه سوف ينجح ، ولو كان لابد هنا من وصف العلامة التى يحملها الحلم من حيث القوانين لقلنا بأنها متسمة بالمحاكاة (mimetic) أما ما هو اكثر اهمية بالنسبة لسيميائية الحلم ، فهو أن ما تمت رؤيته من المقدر ان يحدث : أى أن الرؤية ستصبح حقيقة •

نفس البناء(٢٧) يمكن ان نجده فى الحلم الذى رآه ابن الغمر الأديب (رقم ٤) • الذى حلم بأنه رأى الفقيه شيث بن ابراهيم وهو يقول قصيدة من الشعر • وكان فحوى هذه الأبيات يدل على انه فى الثمانية والثمانين من عمره ذلك اليوم وان نفسه كانت قد نعيت له(٢٨) • ومرة أخرى نرى أن هناك تنبؤا بحادث سيقع فى المستقبل ، فالتفسير موجود فى النص ومضمون الحلم والرسالة التى يبعث بها متطابقان فى النهاية •

وعند مقارنة هذين الحلمين ، يصبح من الواضح أن كليهما يكمنان فى رواية غرضها الأساسى هو عرض الحلم وتوجيهه • لذلك فان أفضل

---

(٢٥) أنظر على سبيل المثال ، الحلم الذى جاء فى معجم ابن خلكان لسيرة الحجاج بن يوسف ، ابن خلكان ، « وفيات الأعيان » ، تحقيق احسان عباس (بيروت ، دون تاريخ) ، المجلد ٢ ص ٥٣ — ٥٤ • ومن المثير تماما أن هذا الحلم قد جاء فى مقدمة الـ « نكت » ، ص ٢١ •

(٢٦) الصفدى ، « نكت » ص ٣٠٥ •

(٢٧) لمعرفة هذا المفهوم البنائى (أو التركيب الشكلى) أنظر من بين آخرين ، فلاديمير بروب

Vladimir Propp, «Morphologie du conte» (Paris, 1970), ص ٢٩ — ٣٤

Jean-Marie Auzias, «Le structuralisme» (Paris, 1975), ص ١٣ — ١٤

(٢٨) الصفدى ، « نكت » ، ص ١٧٠ •

تمييز لهذه الوحدات الصغيرة أن يطلق عليها حكايات أحلام ، كما أنه من الواضح أن كلا الحلمين السابقين يحتوى على نفس البناء : ف ١) (أ) يحلم بـ (ب) ٢) (أ) يحكى الحلم لـ (ب) ، ٣) (ب) يفسر الحلم ٠

ان هذه الحكايات الخاصة بالاحلام هى فى حقيقتها وحدات مركبة (syntagms) والأحلام نفسها من داخلها عبارة عن عناصر توحيد لدلالة المعنى (unités significatives) شبيهة بالكلمات فى اللغة بينما الجمل نفسها هى عناصر توحيد للتمييز unités distinctives شبيهة بالاصوات اللفظية فى اللغة(٢٩) ٠ ومع ذلك ، فعندما ينظر الى هذه الاحلام فى متن معجم التراجم وهو نفسه يمكن تصوره على اعتبار انه مجموعة من العناصر المتوحدة ، وهى التراجم ، عندئذ يظهر تمييز هام يتعلق بناحية التركيب ٠ فالحلم الأول (رقم ١٢) كان فى ترجمة صاحب الحلم ، هشام بن معاوية : فالحلم الذى رآه أتى فى السيرة الخاصة به ٠ أما الحلم الخاص بابن الغمر الأديب (رقم ٤) ، من ناحية أخرى ، فقد ورد فى سيرة شيث بن ابراهيم ٠ وبهذا يكون هناك حلم ورد فى ترجمة صاحب الحلم نفسه ، والآخر ، فى الترجمة الخاصة بالشخص الذى جاء فى الحلم٠ وهنا يعتبر أن وجود الأحلام فى ترجمة الشخص الذى يجىء فى الحلم دلالة على أن الاحلام يمكن أن تترابط داخل الترجمة ليس فقط بالحقيقة الخاصة بالسيرة من أن شخصا معينا قد حلم بها بل أيضا بمحتوى الحلم نفسه كذلك ٠ لقد ورد الحلم الخاص بابن الغمر فى ترجمة شيث لأن شيثا نفسه كان الشخص موضع الحلم ٠ وهذا يبين أن الحلم هو ليس فقط بالشىء الذاتى بل هو أيضا موضوعى كذلك ٠ فلو كان الحلم مجرد شىء ذاتى فقط ، فلن يكون لمحتواه مغزى بالنسبة لسيرة شخص آخر ٠ ونصوغ هذا بعبارة أخرى فنقول ، ان الحلم لا يأخذ وضعا داخليا بالكامل بالنسبة لصاحب الحلم ، بل ان له وجودا خارجيا كذلك(٣٠) ٠

---

(٢٩) ص ١٠٥ ، ١١٦ – ١١٧ Barthes, «Eléments»

(٣٠) بالطبع يعتبر الفكر الراديكالى بارجاع الظواهر النفسية الى الناحية الداخلية من السمات المميزة للفكر « العلمى » الغربى المعاصر ، فى حين أن الثقافات الأخرى غالبا ما ترجعها الى النواحى الخارجية . انظر سى٠ج٠ يونج ص ١٢ – ٩٣ C.G. Jung, «Psychology and Religion» (New Haven, 1969)

ويعكس فرويد الموقف المعاصر جيدا بقوله : « لقد كان مفهوم ما قبل العلم من الحلم والذى كان سائدا بين القدماء هو بالطبع تمسكهم بشكل كامل بتصورهم العام للكون ، الذى كان من المعتاد ان يظهر كواقع خارجى الشىء الذى يمتلك الواقع فقط فى حياة النفس » ٠ ص ٥ Freud, «Interpretation,»

وغير هذين الحلمين هناك آخران يردان فى ترجمة الشخص الذى يجىء فى الحلم • ففى واحد منها (رقم ٥) يحلم أحمد بن عبد الرحمن بأنه رأى صاحب الترجمة صالح بن عبد القدوس وهو ضاحك وسأله ماذا فعل الله به وكيف نجا مما كان يرمى به • فأجاب صالح بأن الرب الذى لا يخفى عليه خافية قد استقبله واسبغ عليه الرحمة شارحا بأنه يعرف ان صالحا كان بريئا مما كان يقذف به(٣١) • من الواضح هنا أن الحلم كان المقصود به أن يبين أن الشخص الذى يجىء فى الحلم ، صالحا ، قد ذهب الى قاضيه ، بعد أن وجده الله بريئا وكان فى السماء • ومن الواضح كذلك ان المقصود لم يكن فقط أن يبين الحلم مكانته فى الحياة الآخرة بل ان يبرئه أيضا من تهم محددة • وفى الترجمة نفسها يخبرنا الصفدى بأن الخليفة المهدى قد أعدمه لأنه كان زنديقا(٣٢) •

ومن المؤكد ، كما يوضح جورج دفرو (Georges Devereax) ان الحلم بأكمله يخضع للمؤثرات الثقافية(٣٣) ، والثقافة الاسلامية ليست بالثقافة المستثناة من هذا • أما الشىء الأكثر اثارة ، فان مالينوفسكى Malinowski) يميز تلك الأحلام التى « •• تجرى وفقا لخطوط فرضتها التقاليد •• » بأنها احلام « رسمية » ، مقارنا اياها بالاحلام « الحرة » التى لا تجرى تبعا لهذه الخطوط(٣٤) • وكما سيتبين على مدار هذه المناقشة ، أن قلة من الأحلام فى الكيان هى التى لا تتأثر بالنماذج الثقافية • بل ربما فى الحقيقة قد يكون قالبها الثقافى ، وافتقارها النسبى الى التفرد ، هو الذى يسمح بادخالها فى أدب السيرة • وأنه لشىء صعب مع غياب عملية مسح أكثر اتساعا للأحلام فى مادة السيرة ان يتم التحديد

---

(٣١) الصفدى « نكت » ص ١٧٢ • ان ابن المعتز ينسب الحلم نفسه الى من يسمى أحمد بن ابراهيم ، وهو الذى يسميه أيضا المعبر ، وهو ما قد يعنى انه كان مفسرا للأحلام ، ابن المعتز « طبقات الشعراء » تحقيق ع•س• أحمد فراج (القاهرة ١٩٦٨) ، ص ٩٢ •

(٣٢) الصفدى « نكت » ص ١٧١ •

(٣٣) Georges Devereux, «Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales,» in Von Grunebaum, «Le rêve,» ص ١٩٩

(٣٤) Bronislaw Malinowski, «Sex and Repression in Savage Society» (New York, 1955), ص ٨٩ — ٩٠

قارن Robert Van de Castle, «The Psychology of Dreaming» (Morristown, 1971), ص ٧ — ٨

بدقة أى أشكال الأحلام هى التى تمثل نماذج الأحلام « الرسمية » ، بحيث يمكن التعرف عليها فورا من شكلها ووظيفتها وموضعها • ومع ذلك فان مثل هذا التحديد يمكن أن يتم والحلم فى متناول يدنا • ففى احدى الدراسات السابقة ، بينت أن الاحلام التى تنقل حالة الشخص فى الحياة الآخرة وكذلك أن تكون موجهة ضد اتهامات معينة ، وكانت أداة رئيسـية من أدوات جدل السيرة • وهذه الاحلام ، مثل الحلم الذى ناقشـناه توا ، جاءت أيضا فى ترجمة الشخص الذى جاء فى الحلم(٣٥) •

أما الحلم الاخير فى هذا الصنف (رقم ١) فيبين لنا أيضـا الحكم الالهى ، فقد حلم شخص ولا يخبرنا النص من هو، انه رأى دعوان بن على فى أحد الأحلام بعد وفاته بخمسة وعشرين عاما • كان دعوان يرتدى ثيابا شديدة البياض ووجهه عليه نور • فأخذ بيد صاحب الحلم ومشيا معا لكى يؤديا صلاة الجمعة • ولما سئل دعوان عن ماذا فعل الله به ، أجاب بأنه قد عرض على الله خمسين مرة ، وأن الله قد سأله عما فعله وكان رده انه قرأ القرآن وأقرأه • وهنا قال الله « أنا أتولاك ، أنا أتولاك»(٣٦) • من هذا الحلم الأخير يتضح أنه يبين ان الشخص صاحب الترجمة كان فى الجنة • ولما كان الحلمان هذا وسابقه يبينان فى الحقيقة المكانة التى يحظى بها شخص ما فى الحياة الآخرة ، لذلك فان هذا يصبح بمثابة مدلول للسيرة، وعليه يمكن أن يقال أن «حياة» المسلم فى العصر الوسيط تشمل حياته فى الآخرة ، التى طرحت المعلومات حولها عندما أصـبحت متاحة • ونحن نجد انه فى كلتا الحالتين، بالمثل، ان هذا الوصف عن الحياة الآخرة قد جاء مباشرة عقب ذكر وفاة الشخصية • ومع ذلك ، هناك نقطتان تميزان حلم دعوان عن ذلك الخاص بصالح • النقطة الاولى أنه ليس هناك دليل على وجود جدل ، وليس هناك اشارة على وجود اتهام • ولما كانت الترجمة تخبرنا أن دعوان كان قارئا مشهورا ، فربما كان المقصود من الحلم أنه يصدق على صحة حياته العملية • الاختلاف الرئيسى الآخر يتصل بطبيعة الحلم باعتباره علامة ، ونحن نعنى هنا أنه علامة لصاحب الحلم وليس داخل مضـمون الترجمة • هذا بينما لا يعتمد أى من الحلمين بشـدة على الدلالة الرمزية ، فالاول يخبرنا ان شـخصا ما موجود فى الجنة ، وكذلك الثانى رغم أنه يحوى بعض جوانب الابلاغ فانه يبين لنا أيضا هذه

---

(٣٥) (الفصل السادس من هذا الكتاب) Malti-Douglas, «Controversy» ص ١٢٧ — ١٢٩ •

(٣٦) الصفدى « نكت » ص ١٥١ •

الحقيقة(٣٧) ومع ذلك فان عملية الاظهار التى يقوم بها الحلم تتردد بين مجرد المحاكاة البحتة (الوجه النضر ، الرداء الابيض ، وبالطبع ، فعل الذهاب الى المسجد) وبين الرمزية الشفافة · ان الحقيقة بأن عملية الابلاغ الصريح موجودة فى كل من الحلمين يسمح لهما بان يقفا بمفردهما: فهما من الناحية الوظيفية يشكلان فى حد ذاتهما حكاية حلمية · ومن ثم ، وفى مثل هذه الحالات ، فان الحلم كعلامة أصيلة يؤخذ مباشرة على أنه أيضا علامة فى النسق السيميائى للترجمة · ولكنه فقط مشروط بوضعه وبالمادة الأخرى التى لا تتصل بالحلم ، الواردة فى الترجمة · فنحن نرى فى الحلمين اللذين ناقشناهما فى البداية (رقم ٤ ورقم ١٢) أن الأحلام باعتبارها علامات أصلية قد تعدلت بالعناصر الأخرى فى حكاية الحلم وتحولت الى علامات جديدة عند دخولها النسق السيميائى للترجمة ·· ولهذا ، فان البناء الأدبى لحكاية الحلم يفشى عن تحول فى طبيعة العلامة· فالعلامة بالنسبة لصاحب الحلم ليست هى نفسها العلامة فى الترجمة ·

جانب آخر يتعلق بهذين الحلمين هو أنهما يعطيان أحكاما سلطوية بالنسبة لمسائل معينة · فبشكل ما ، يستطيع الانسان القول بأن السلطة هى الله حيث ان أفعاله أ وكلماته تتصل بنا · وان كان من الأشياء التى لها أهميتها أن الله نفسه لم يظهر فى الحلم · فالشخص الذى يظهر فى الحلم هو المقصد وليس السلطة فعلا · أما الشىء الذى يتيح للحلم بأن يطالب بحكم سلطوى ، فهو الافتراض بأننا قد رأينا فعلا الشخص الذى يخبرنا أو يرينا بالفعل أنه من بين المنعم عليهم بالبركة ·

وفى احلام أخرى ، نجد أن هذين العنصرين ، الوجود « الفعلى » لفرد ما وعملية اصدار قرار أو الرد على سؤال يمتزجان بطريقة مختلفة فهذه الاحلام ، مثلها مثل جميع الاحلام التى سوف تجىء بعد ذلك ، ترد فى الترجمة الخاصة بصاحب الحلم ·

وفى أحد هذه الاحلام (رقم ٩) يرى محمد بن يعقوب أبو العباس والده فى المنام · وقام الأب بابلاغ ابنه بأن عليه اللجوء الى كتاب

---

(٣٧) عن الاظهار والابلاغ فى الرواية أنظر
Wayne C. Booth, «The Rhetoric of Fiction» (Chicago, 1961) ص ٣ – ٢٠

البويطى[٣٨] ، حيث لا يوجد كتاب آخر مثله فى كتب الشافعية[٣٩] ٠ هنا يوجد حكم صدر وسلطة هى الأب ، موجودة ٠

وفى نموذج (رقم ٧) نرى أن أحد محترفى تفسير الأحلام ، على بن أحمد الحنبلى الآمدى ، كان قد سرق منه بعض الحرير ٠ وبناء على ذلك ، فقد حلم بأنه رأى شيخه الامام مجد الدين عبد الصمد الذى أطلعه على الشخص الذى قام بسرقة الحرير ، وأين هو وأنه يجب أن يذهب ويأتى به ٠ وبعدما استيقظ ، انتبه على الى أنه مادام شيخه كان دائما صادقا فى حياته ، فلابد أن يكون كذلك بعد مماته ، وعليه بدأ يشـــــرع العمل لاسترجاع الحرير[٤٠] ٠ وهنا فان السلطة هى الشيخ وان صدق حقيقته يتقرر فى هذا السياق بناء على الحقيقة بأنه كان (ومازال) رجلا صادقا ٠ ولذلك فبالضبط كما حدث فى تلك الاحلام التى رأينا فيها شخصا وهو فى الحياة الآخرة ، أيضا نجد ان الشيخ موجود بالفعل وأنه قد اتصل بتلميذه السابق ٠ ومن الواضح ، اذن ، ان العناصر الأخرى فى حكاية الحلم تحمل الدليل على هذه الحقيقة وتساعد على تحديد الحلم كعلامة فى سياقه الجديد ٠ ومع ذلك فحتى لو أخذنا حكاية الحلم ككل ، فان السياق التركيبى للحلم مازالت له أهميته بالنسبة للقيمة السيميائية للحلم ٠ فلو ظهر هذا مثلا فى ترجمة الشيخ مجد الدين لكان هذا دليلا يشهد بطريقة مدهشة على صدقه وقدراته ٠ ومع كل ، ففى ترجمة مفسر الأحلام على بن أحمد تبدو حكاية الحلم بأكملها وكأنها تظهر مدى نبوغ صاحب الترجمة فى الأحلام وتفوقه فى استخدامها ٠

---

(٣٨) كان يوسف بن يحيى البويطى ، وهو رفيق للشافعى ، احد كبار فقهاء الشافعية وعلمائها ، وقد توفى فى سنة ٨٤٦/٢٣١ ٠ انظر السبكى « طبقات الشافعية الكبرى » (القاهرة ، ١٩٦٤) ، المجلد ٢ ، ص ١٩٦٢ وما يليها ٠

(٣٩) الصفدى « نكت » ص ٢٧٩ ٠

(٤٠) الصفدى « نكت » ٢٠٦ ، والقول بأن الشـخص الذى يكون قـد أعطى معلومات فى الحلم لابد أن يكون صادقا طالما كان صادقا فى حياته ، هو فى الحقيقة من العناصر المتكررة أو topos فى حكايات الأحلام ٠ أما عن كيف يمكن ان يستخدم هذا العنصر بشكل مختلف تماما فيظهر فى احدى الحكايات المسلية فى ابن عبد ربه « العقد الفريد » ، تحقيق أمين الابيارى و ع٠س٠ هارون (القاهرة ، ١٩٤٩) ، المجلد ٦ ، ص ١٦٣ ٠

رقم الحلم	الصفحة	صاحب الترجمة	ترجمة صاحب الحلم	ترجمة الشخص موضع الحلم	صاحب الحلم (لوجاء فى ترجمة الشخص موضع الحلم)
١	١٥١	دعوان بن على	—	×	غير وارد
٢	١٥٩	سعيد بن المبارك	×	—	
٣	١٦١	سماك بن حرب	×	—	
٤	١٧٠	شيمث بن ابراهيم	—	×	ابن الغمر الاديب
٥	١٧٢	صالح بن عبد القدوس	—	×	احمد بن عبد الرحمن
٦	١٩٦	عبد الكريم بن على	×	—	
٧	٢٠٦	على بن احمد	×	—	
٨	٢٠٦	على بن احمد	×	—	
٩	٢٧٩	محمد بن يعقوب	×	—	
١٠	٢٩٩	المؤمل بن اميل	×	—	
١١	٣٠٢	هارون بن معروف	×	—	
١٢	٣٠٥	هشام بن معاوية	×	—	
١٣	٣١١	يعقوب بن داود	×	—	
١٤	٣١٢	يعقوب بن سفيان	×	—	

وليس من الغريب ان عليا نفسه هو الشخصية الوحيدة الذى له حكايتان من الاحلام فى الترجمة الخاصة به • ففى الحلم الثانى (رقم ٨) يحلم على بأن شخصا ما قد أطعمه دجاجة مطبوخة فأكل منها • وعندما استيقظ من حلمه وجد أن بقية الدجاجة موجودة فى يد[٤١] • أنه لمن الواضح هنا ، أولا وقبل كل شىء ، ان حكاية الحلم كلها وليس الحلم هى التى تشكل العلامة • وفى الترجمة نفسها ، قام الصفدى بضم حكاية هذا الحلم مع الحكاية السابقة التى ناقشناها ووصفهما كلتيهما بأنهما « حكايات غريبة »[٤٢] ، فالحلم الخاص بالدجاجة ، كالحلم الذى يدور

(٤١) الصفدى « نكت » ص ٢٠٦ •

(٤٢) الصفدى « نكت » ص ٢٠٦ •

حول الحرير ، ربما قد يبدو دليلا يشهد على مدى الانشغال غير العادي لصاحب الحلم واستغراقه فى عالم الاحلام .

وفى جميع تلك الحالات حيث جاء الحلم فى ترجمة الشخص الذى يجىء فى الحلم نرى أن محتوى الحلم نفسه كان يمثل شيئا حيويا بالنسبة للدور السيميائى الذى يلعبه الحلم فى الترجمة . أما بالنسبة لتلك التى تجىء فى ترجمة صاحب الحلم ، فالحال ليس كذلك . ففى الحلم الخاص بالدجاجة نجد ان الظروف تقوم بأكثر من مجرد تحديد الحلم ، اذ أنها هى التى تعطيه أهميته ، وفى حالة عدم وجودها لربما كان الحلم قد صار دلالة مختلفة تماما أو دون دلالة على الاطلاق .

كان عبد الكريم بن على قد أفاد بأنه بنظم قصيدة من الشعر وهو فى نومه (رقم ٦) تدور حول قاضى القضاة ابن الرزين الذى كان قد تم عزله . وفى أبيات القصيدة قال عبد الكريم للقاضى بأن يبشر وأفاده بأن أوقاتا أفضل سوف تأتى(٤٣) . هذا الحلم ليس واردا فى ترجمة القاضى ويعمل أساسا لكى يبين القدرات الخاصة بالرؤيا أو بالشعرية لصاحب الحلم . أما الحقيقة بأن عبد الكريم قام بنظم قصيدة من الشعر هى نفسها كانت تحوى نوعا من التنبؤ الغامض فيصبح أكثر أهمية من أى شىء يكون قد حدث للقاضى .

أما الاحتمال بعدم أهمية مضمون الحلم فشىء يظهر بأوضح ما يكون فى حكاية لحلم جاء فى ترجمة سعيد بن المبارك بن الدهان (رقم ٢) . فقد افاد ابن السمعانى بأن ابن عساكر قد أخبره عن حلم جاء فى منام ابن الدهان . فى هذا الحلم رأى ابن الدهان شخصا يعرفه وهو ينشد شعرا لشخص آخر كأنه حبيب له . وعرض ابن السمعانى بدوره الحكاية على ابن الدهان الذى قال انه لم يعرفها . وعليه فقد استنتج ابن السمعانى ان ابن الدهان لابد وقد نسى اذ أن ابن عساكر يعتبر من أوثق الرواة . عندئذ قام ابن السمعانى بنقل القصة املاء الى ابن الدهان الذى قام فى النهاية بنقل قصة كان هو مصدرها عن راويين آخرين : « وقال أخبرنى ابن السمعانى عن ابن عساكر عنى فروى عن شخصين عن نفسه(٤٤) »

فى هذه الترجمة ، الحلم نفسه ليس بعلامة بل هو مجرد توحيد الدلالة unity of signification وهو يكتسب صفته السيميائية فقط من

(٤٣) الصفدى « نكت » ص ١٩٦ .

(٤٤) الصفدى « نكت » ص ١٥٩ .

خلال علاقته الركنية (syntagmatic) مع العناصر الأخرى فى حكاية الحلم ، وفى هذه العلاقة فان مضمون الحلم نفسه ليست له أى أهمية مهما تكن · فالحكاية ككل هى علامة على حالة السهو عند ابن الدهان ·

والآن فقد رأينا أنه فى جميع الحالات التى نوقشت حتى الآن فان الحلم ، سواء أكان علامة مستقلة بذاتها أم لم يكن كان دائما المركز البؤرى للحكاية وهى التى ساعدت عناصرها الأخرى فى تحديد مغزى الحلم فى الترجمة · ومع هذا ففى حالة واحدة ، كانت هناك مجموعة من الاحلام ماهى الا مجرد سلسلة من الروابط فى مسلسل روائى · ففى ترجمة يعقوب ابن داود أفيد بأنه قد حبس ســـجينا فى بئر وأن قبة بنيت فوق البئر · وعند بداية السنة الثالثة عشرة من سجنه ، جاء له آت فى منامه (رقم ١٣) وتلى فى بيت من الشعر ان الله قد أنقذ يوسف من قعر جب · عندئذ وجه يعقوب شكره لله وقال ان الفرج قد أتاه · ولكن مرت سنة ولم يحدث شىء وحينئذ جاءه نفس الآتى مرة أخرى وأنشد بيتا آخر موحيا فيه بان الفرج ربما يكون قد اقترب · ومع ذلك ، تمر سنة أخرى ولاشىء يحدث · ثم جاء الآتى مرة أخرى وأنشـــد بيتا ثالثا يقرر فيه بأن فرج الله قريب وعندما استيقظ يعقوب ، سمع صوتا يناديه · ووجد حبلا مدلى فى البئر. وتم اخراجه(٤٥) ·

انه بقدر ما كان الأمر يعنى يعقوب فالأحلام كانت علامات على خلاصه الوشيك · هذا وان كان السرد الروائى الذى ضم هذه الاحلام ، ليس حقا بحكاية حلم طالما ان غرضها ليس هو تقديم حلم · وعند فحص هذا السرد فى سياق مضمون الترجمة ، فمن السهل رؤية أن وظيفته الرئيسية هى

---

(٤٥) الصفدى « نكت » ص ٣١١ — ٣١٢ وفى مقاله
«La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique in von Grunebaum, «Le rêve,»

ص ١٤ ، يعزوفون جرونباوم سلسلة الاحلام الى وزير المهدى المعزول (٧٧٥ — ٧٨٥) يونس بن الربيع » كما يستشهد بالدراسة الخاصة ب
«E. Köcher,» «Yaqub b. Dâûd, Wezır al-Mahdis,»

ولكن الشخصية المعنية هى فى الحقيقة ، يعقوب بن داود أنظر :
«E. Köcher,» «Yaqub b. Dâûd, Wezir al-Mahdis,» «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung,» III (1955), ص ٣٧٨ — ٤٢٠
للحلم انظر ص ٤٠٨ ·

مجرد اعطاء سبب لحالة العمى المصاب بها يعقوب ، اذ قيل لنا أنه كان أعمى عندما تم اخراجه من البئر ٠

أنه كما تذكرنا هذه الحكاية السابقة ان الـ « نكت » هو أصلا معجم للعميان ٠ ومع ذلك ، فمن بين الأحد عشر حلما التى ناقشناها حتى الآن لم يكن هناك سوى حلم واحد فقط هو الذى له صلة واضحة بمسألة العمى ٠ أحد الأسباب فى تسفير هذا يكمن فى بنية التأليف للـ « نكت » نفسه ٠ لقد أورد الصفدى فى معجمه عددا كبيرا من الأفراد الذين أصابهم العمى فى مرحلة متأخرة من حياتهم أو بفترة قصيرة قبل وفاتهم ٠ ولهذا السبب فنحن كثيرا ما لا نعرف ما اذا كان صاحب حلم معين هو أعمى أم لا وقتما جاءه الحلم ، كما أنه فى حالات كثيرة كان هذا العمى المحتمل لا يتناسب والدور السيميائى للحلم ٠

ومع كل ، فمن مجمل الاحلام هناك منها ما يتصل مباشرة بالعمى ٠ ومن بين هذه الاحلام هناك اثنان يعرضان لحالات من معجزات الشفاء ٠ فقد جاء لسماك بن حرب الذى كان قد فقد بصره ، حلم (رقم ٣) رأى فيه النبى ابراهيم ٠ فقال سماك ان بصره قد ذهب واذ ذاك قال له النبى ابراهيم بأن ينزل الى نهر الفرات ويفتح عينيه ورأسه تحت الماء وان الله سوف يرد بصره ٠ ففعل سماك ذلك ومن ثم استعاد بصره(٤٦) ٠ ولمرة أخرى فان الحلم تحفزه بقية الحكاية ٠ كذلك فان الحلم يحمل رسالة دينية واضحة (أو كما يبدو وأنها تدور حول عملية التطهر بالماء) ٠ ولقد استشهد بسماك نفسه فى الترجمة وهو يقول بأنه قد فقد بصره ولكنه دعا الله فرده عليه(٤٧) ٠

وهذه الفكرة الأساسية التى تظهر فيها الصلاة والاستجابة يمكن ان نجدها فى حكاية حلم آخر تتضمن هى الأخرى معجزة الشفاء (رقم ١٤) فقد روى يعقوب بن سفيان أنه كان ينسخ متأخرا فى احدى الليالى وظل مستمرا فى عملية النسخ حتى انتهى الليل ٠ وفجأة وجد نفسه وقد صار أعمى لم يعد يستطيع أن يرى السراج وبدأ يبكى ويشتد بكاؤه بسبب ما حدث ٠ وفى خلال هذا استغرق فى النوم وعندئذ رأى النبى محمدا فى النوم ٠ سأله النبى لماذا كان يبكى : قال « يارسول الله ٠ ذهب بصرى

---

(٤٦) الصفدى « نكت » ص ١٦١ ٠
(٤٧) الصفدى « نكت » ص ١٦١ ٠

فتحسرت على ما فاتنى من كتب سنتك ٠ وعلى الانقطاع من بلدى » ٠ عندئذ طلب منه النبى أن يقترب منه وأمر يده على عينى يعقوب كأنه يقرأ عليهما(٤٨) واستيقظ يعقوب فأبصر ٠ وعاد الى عمله ينسخ(٤٩) ،

وهنا ، الحلم يمثل فقط العنصر الثانى فى رواية ذات ثلاثة أجزاء٠ الأول : يعقوب وقد أصابه العمى ، الثانى : أنه شفى فى الحلم والثالث اننا نرى ان الحلم صادق وان الشفاء قد تحقق ٠ وعلى النقيض من حلم الشفاء على يدى ابراهيم ، نجد أن النبى محمدا لم يقدم توصية بل يحقق الشفاء الذى يمكن أن يقال اذن بأنه قد استبان بالفعل بينما الشخص كان يحلم ٠ فعندما استقيظ يعقوب كان يستطيع أن يرى ٠

أما الرواية التالية فالخطوط الأساسية لفكرة العمى وفلسفة التقى والورع تنال معالجة مختلفة تماما ٠ فقد أفاد هارون بن معروف بأنه قيل له فى حلم رآه (رقم ١١) بأن « من أثر الحديث على القرآن عذب » وقد فهم هارون من هذا بأنه تفسير لذهاب بصره(٥٠) ٠ ولكن الحلم وتفسيره لا يبينان لنا السبب المباشر الذى أدى الى عمى هارون ولكنهما يبينان علته وغرضه النهائى ٠ أنه العقاب : فمن الواضح من الترجمة أن هارون كان أحد رواة الحديث ذوى الأهمية(٥١) ٠

وفى الحالة الأخيرة التى سوف نناقشها (رقم ١٠) فان العقاب يقع فى الحلم ذاته ، أى أن الحلم يتعلق بنشأة المرض (pathogenic) (٥٢) ، فقد قال الشاعر المؤمل ابن اميل ، شعرا الى محبوبته يشكو فيه بان رؤياها قد أضناه ٠ والشطر الثانى من البيت ينتهى بقوله : « ليت المؤمل لم يخلق له بصر » ٠ وفى تلك الليلة رأى الشاعر رجلا أدخل أصبعيه فى عينى الشاعر وهو يقول له : « هذا ما تمنيت » واستيقظ المؤمل وهو أعمى(٥٣) ٠

ومن الواضح من هذا أن العقاب هناك فى محله : بل اننا نستطيع أن نسميه بـ « العدالة الخيالية » ٠ فبالرغم من أن العامل المحرك فوق

---

(٤٨) قد يبدو هذا انه اشارة الى احدى الممارسات العلاجية التى تتضمن تلاوة القرآن على الشخص والتى وفقا لزميلى البروفيسور A.A. Sachedina مازالت تمارس فى الشرق الأوسط حتى اليوم ٠

(٤٩) الصفدى « نكت » ص ٣١٢ ٠

(٥٠) الصفدى « نكت » ص ٣٠٢ ٠

(٥١) الصفدى « نكت » ص ٣٠١ – ٣٠١ ٠

(٥٢) Devereux, «Réves pathogènes,» ص ١٩١ – ١٩٢

(٥٣) الصفدى « نكت » ص ٢٩٩ ٠

الطبيعي لا هو جاء بالاسم أو بالوصف ، الا أن الأساس الديني ، أو على الأقل الأخلاقي ، قد ورد ضمنيا • وفى الحقيقة ، فان هذه الأحلام الأربعة التى تتصل بالعمى تعمل باعتبارها وســـائل لتحقيق التفاعل بين العمى والاعتبارات الدينية ـ الاخلاقية • ففى حالتين ، كان العمى بمثابة نوع من القصاص • وفى احدى هاتين الحالتين كان الخطأ دينيا فى جوهره • كذلك الحلمان الخاصان بالشفاء قد اكتملا فى هذا السياق ، فرجل قد شفى بتدخل النبى ابراهيم • والثانى استعاد بصره بواسطة النبى محمد ، جزئيا حتى يستطيع مواصلة كتابة السنة • وعملية التوجيه هنا مناسبة : فالاصابة بالعمى تجىء كعقاب وتزال كمغفرة • وهذه الملاحظات التى تتعلق بالسياق الأخلاقى والدينى الذى يقترن بالعمى تقتصر بالطبع على كيان الأربعة عشر حلما التى وجدت فى التراجم « نكت الهميان » •

لقد شمل هذا الكيان عددا وافرا وايضاحيا من الاحلام المتنوعة(٥٤) • ومع هذا فهناك مبادىء من النظام والترتيب داخل هذا التنوع • فالموقع الذى يحتله أحد الاحلام فى ترجمة صــاحب الحلم أو ترجمة الشـــخص موضع الحلم يعمل كعنصر واحد فى تقرير دوره السيميائى وذلك بلفت الانتباه الى الحلم كشكل أو الى الظروف المحيطة به ، من ناحية ، والى مضمون الحلم من ناحية أخرى • ففى حين أن المضمون كان يمثل شيئا حيويا فى جميع الاحلام التى عثر عليها فى ترجمة الخاص بالشخص موضع الحلم ، فلم يكن هذا هو الوضع بالنسبة لبعض الاحلام الواردة فى الترجمة لصاحب الحلم • وهذا التمييز فى بنية التركيب يلعب أيضا دورا هاما فى الأحلام الأربعة التى ظهر فيها الاشـــخاص بعد موتهم • ففى الحلمين اللذين ظهرت فيهما هذه الشخصيات فى ترجمتهما الخاصة ، كانوا يشهدون على أنفســـهم وعلى حالتهم فى الحياة الآخرة • ومع ذلك عندما يظهر

---

(٥٤) احدى الوسائل لقياس درجة الاهمية والتنوع لهذه الاحلام هو فى ملاحظة أن الكثير منها لا تتفق وصنوف الفئات الخمسة التى وضعها فون جرونباوم • وعلى الرغم من أن هـــذه الفئـــات تستثير الانســـان ، الا أن نفعهـــا محـــدود بنقص معين فى عمليـــة التماســـك وغيـــاب الخصـــوصية المشـــتركة ، ص ١٤ ـ ٢٠ Von Grunebaum, «Fonction culturelle,» والاحلام الواردة فى الكيان تختلف أيضا تماما عن تلك المسجلة فى يوميـــات ابن البنـــاء وهى تقريبـــا كلها احـــلام للتنبؤ المجـــازى •

George Makdisi, Actograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies,» XVIII (1956) ص ٩ ـ ٣١ ، ٢٣٩ ـ ٢٦٠ XIX (1957) ص ١٣ ـ ٤٨ ، ٢٨١ ـ ٣٠٣ ، ٤٢٦ ـ ٤٤٣ •

الاشخاص المتوفون فى التراجم الخاصة بالآخرين ، فلا يكونون هم انفسهم موضع القضية · بل بدلا من ذلك ، ومن الشخصيات المحاورة ، فانهم قد ارتفعوا الى مصاف أصحاب السلطة ·

ان الوضع الخاص بالحلم ، أو بدقة أكبر ، الخاص بحكاية الحلم فى الترجمة نفسها ، يعطينا مبدأ آخر للبنية التركيبية يمكن أن يكون له قيمة سيميائية · ففى أغلبية الحالات ، وضعت الأحلام فى وضع يتجه نحو نهاية الترجمة · ولقد كان هذا الموضع موحيا فى بعض الاحيان · ففى الحلم الذى قال فيه شيث بن ابراهيم شعرا يتنبأ فيه بموته يعتبر هو الجزء قبل الأخير فى الترجمة اذ تعقبه عبارة تقرر ان لهم بمدينة قفط حارة تعرف باسمه(٥٥) · وفى هذا الموضع تبدو حكاية الحلم وكأنها تأخذ مكان عبارة تحدد سبب أو تاريخ وفاة الشخص وتدل أكثر على ما يوحى بأنه قد توفى بفترة قصيرة بعد أن رؤى فى الحلم اضافة الى هذا ، الأحلام الخاصة بأولئك الذين تمت رؤيتهم فى الحياة الآخرة قد جاءت فى موضع يلى وفاة الشخص · ففى الحالة الخاصة بصالح ، يجىء الحلم بعد البيان الذى يذكر فيه اعدامه ، كما أنه يشكل العنصر قبل الأخير فى الترجمة الخاصة به · أما بالنسبة لدعوان ، فالحلم يجىء عقب تاريخ وفاته وينهى الترجمة(٥٦) ·

ولكن ، وكما يتبين من هذه النماذج ، ان المشكلة الخاصة بمغزى موقع الحكاية وأهميته ليست فقط بمشكلة تتعلق بالبنية التركيبية بل تتعلق أيضا بالوحدة الركنية كذلك · فكثيرا ما يكون المغزى المقصود من الحلم محكوما بالبناءات الروائية الأخرى التى تسبقه أو التى تليه ·· فحكاية الحلم التى تدور حول ابن الدهان (رقم ٢) ، مثلا ، يسبقها عبارة تقول بأنه رغم سعة علمه فان ابنا الدهان كان سقيم الخط كثير الغلط(٥٧) كما أن قصتى الحلمين اللتين تدوران حول على بن أحمد (رقم ٧ و ٨ مسبوقتان بعبارة توضح أنه كان آية عظيمة بتعبير الرؤيا وله فضائل أخرى كذلك ، وأنه قد أصيب بالعمى فى أوائل عمره ، ثم تعقبها رواية تصور قدراته فى التكهن(٥٨) · فالعبارة التى تبين عماه والتى ترتبط

---

(٥٥) الصفدى « نكت » ص ١٧٠ ·
(٥٦) الصفدى « نكت » ص ١٧٢ — ١٥١ ·
(٥٧) الصفدى « نكت » ص ١٥٩ ·
(٥٨) الصفدى « نكت » ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ·

بالملحوظة التى تقرر فضائله العديدة تضخم من قدراته المبينة فى الروايتين الخاصتين بالحلم ·

وفى جميع الأحوال ، نجد أن الحلم وضـــع فى الجزء الروائى من الترجمة · ومن ثم فالأمر الطبيعى فقط ان صياغته هى دائما على شكل حكاية · ولكن هذا الشكل الأدبى يلعب عددا مختلفا من الأدوار السيميائية فكما تبين مما ســبق ان الحلم غالبا ما كان يتحــدد أو أن دوره يتغير بالعناصر الأخرى الموجودة فى الوحدة المركبة (syntagm) التى هى حكاية الحلم · ولكن العلاقة بين الحلم وحكاية الحلم تخضع الى قدر بالغ من التنوع وهذا التنوع يعكس نفسه فى الدور الذى يلعبه الحلم فىالترجمة ففى الحلمين اللذين ظهر فيهما الشخصان فى الحياة الآخرة (رقم ١ ورقم ٥) نجد أن حكاية الحلم تتألف من الحلم نفسه · وهذا يرجع دون شك الى حد ما الى أن نمط الحلم هو منالنوع الرسمى ومن ثم يفهم بسهولة ولكنه فى نفس الوقت يرجع ايضا الى أن الحلم كان يمثل معلومة تعتبر بالفعل من السيرة · ويمكن أن نجد هذه الهوية الوظيفية بين الحلم ورواية الحلم فى حالتين آخريين كذلك (رقم ٦ ورقم ٩) ·

ولكن حتى ومع وجود عناصر أخرى ، فان هذه العناصر تختلف فى الأدوار التى تلعبها فأحيانا تقوم بتفسير الحلم ، مزيلة لأى غموض محتمل كما هو الحال مثلا فى حلمى التنبؤ (رقم ٤ ورقم ١٢) وذلك كالحلم الذى يدور حول تفضيل الحديث على القرآن (رقم ١١) · كما أن هذه العناصر فى حالات أخرى تشهد بصدق الحلم ، كما هو الأمر فى حلم الحرير المسروق (رقم ٧) وحلمى الشفاء (رقم ٣ ورقم ١٤) · أو أحيانا يكون الحلم بمثابة وظيفة جوهرية فى رواية كحلم هو حلم الدجاجة (رقم ٨) أو الحلم الخاص بالمؤمل (رقم ١٠) ·أما فى أكثر الحالات تطرفا كحالة بن الدهان (رقم ٢) ، فان الحلم هو مجرد موضوع فى القصة ، أما مضمونه فلا يتفق معه ·

وحكايات الأحلام تستعرض هذا التباين المورفولوجى لأنها تشكل ذلك الجزء من النص الذى يتم فيه التحول من منظور ســـيميائى الى منظور سيميائى آخر ففى رواية الحلم ، يصبح الحلم الذى كان بمثابة علامة لصاحب الحلم (أو على الأقل تجربة لصاحب الحلم) ، عنصـــر توحيد لدلالة المعنى (unity of signification) قابلا لاعادة تحديده · ورواية الحلم تحقق اعادة التحديد هذه بخلق علامة جديدة · لكنها فى هذه المرة فى اطار النسق السيميائى للترجمة ·

ومع ذلك فالحلم كعلامة يتردد بين البلاغ(٥٩) والواقعة (وتعتبر الواقعـــة هنا كشيء يتمايز عن مجـــرد واقعة الابلاغ برســـالة) ٠ ان الحلم باعتباره واقعة يمكن رؤيته بوضوح تام فى قصـــة الشـــاعر المؤمل (رقم ١٠) ٠ فالمؤمل لا يقال له بانه ســوف يصــاب بالعمى ، بل يصاب بالعمى خلال الحلم ٠ ولكن هذا الفعل لم يحدث فقط فى عالم مطابق أو عالم ذاتى تماما الذى هو حلم الشخص ٠ أما أن هذا الفعل قد حدث للمؤمل كشخص عادى فسيتبين من حقيقته أنه قد اســتيقظ وهو أعمى ٠ ولو كان علينا أن نقوم بتفسير هذا الحلم باعتباره مجرد رسالة كما هو الأمر مثلا فى تقليد تفسير الاحلام اليونانى الاسلامى فسوف تفقد الرواية باكملها معناها ٠ وطبقا لما لاحظه الصفدى نفســـه فى مقدمة الـ «نكت» أن المرء لو رأى فى حلم أن انسانا أعماه ، عندئذ فان هذا الشخص يكون مضللا له(٦٠) ٠ ان الحلم لابد أن ينظر له على أنه واقعة لكى تكون الرواية متماسكة ٠ لذلك ، فالحلم الخاص بيعقوب بن سفيان (رقم ١٤ لابد أيضا ان ينظر له بهذه الطريقة ففى واقع الأمر نحن نجد أن هناك فترة بسيطة من الانقطاع بين حالتى الاستيقاظ والنوم فالشخص يقع فى النوم وهو يبكى ويظل يبكى فى الحلم ٠

كذلك ، الحلم يمكن أن يكون أيضا واقعة تحدث بالنسبة للشخص الذى يجىء فى الحلم ٠ فالذين تمت رؤيتهم وهم فى الحياة الآخرة هم فعلا وليس رمزا ، أشخاص موجودون ٠ وهذا هو ما يسمح للحلم بأن ينقل حكما أمرا ذا سلطة ٠ وهذا هو الوضع أيضا مع الذين يتصرفون كأصحاب سلطة للأمر ٠ وهذا المفهوم الخاص بوجود الاشخاص الذين تتم رؤيتهم فى الحلم يتضح جليا فى مسألة يقوم الصفدى بمناقشتها فى كتاب « الغيث المسجم » ، فقد سئل رجل علم عما يقال من أن النبى عندما يظهر فى أحد الأحلام ، فمعنى ذلك أن تتم رؤيته بالفعل (حقا) ولكن كيف يمكن أن يحدث هذا طالما ان النبى قد رآه أناس كثيرون مختلفون فى أماكن عديدة مختلفة فىنفس الساعة٠ ولقد جاء الرد على هذا بأن النبى محمدا كان مثل الشمس

---

(٥٩) لقد استخدم البلاغ هنا كنوع من التجريد لكى يميز أحلاما معينة ولا يجب خلطه مع استخدام أوبنهايم لنفس اللفظ لكى يصف نمطا معينا من الاحلام يشيع فى الشرق الأدنى القديم

A. Leo Oppenheim, « Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancient,» in Von Grunebaum, «Le rêve,» ص ٣٣١

(٦٠) الصفدى « نكت » ص ١٩ ٠

التى تغطى بضيائها بلادا عديدة شرقا وغربا(٦١) • وبهذه الطريقة فحتى الأحلام التى يقال فيها لمن يحلم معلومة أو نصيحة معينة أو أية توجيهات، كالحلم مع النبى ابراهيم (رقم ٣) ، يمكن أيضا النظر على أنها وقائع •

اما الحلمان الخاصان بالتنبؤ (رقم ٤ ورقم ١٢) فهما ، من ناحية أخرى ، يعملان بصفة جوهرية باعتبارهما بلاغان • فهما ليسـا قط يتنبآن باحداث مستقبلة (طالما انها لم تقع) بل هما أيضا الحالتان الوحيدتان اللتان يرى فيها الحالمان أشخاصا آخرين من الواضح انهم مازالوا احياء • فشيث بن ابرآهيم ايضا قام بتفسير الحلم (رقم ٤) الذى ظهر فيه كدلالة على ان نفسه كانت تعلن له خبر موته (٦٢) ايضا الحلم (رقم ١١) الذى يدور حول تفضيل الحديث على القرآن كان كذلك بمثابة بلاغ ، رغم انه جاء بطريقة مباشرة ، بينما حلم ابن الدهان (رقم ٢) له صيغة البلاغ ، رغم ان هذا البلاغ يصبح شيئاغير مناسب اما الاحلام التى رآها يعقوب ابن داود (رقم ١٣) خلال اسره فكآنت بلاغات ووقائع فى وقت واحد • ولكن فى جميع الاحوال فان حكايات الاحلام تحول هذه البلاغات الى وقائع اوتربطها بطريقة مباشرة بالوقائع •

وهذا التمييز يعتبر شيئا هاما طآلما انه قد يكون سمة مميزة للحلم فى الترجمة • أما الأحلام الخاصة بعملية التنبؤ المجازى فهى تنحو لكى تكون بلاغات خالصة وليست وقائع • فمثلا ، لو حلمت أمرأة بانها تلد حية ، فان هذا الفعل لم يقع ، ولكنه بلاغ يشير الى أن فعلا مشابها سوف يقع فى المستقبل •

أكثر من هذا ، ان الشعر يشكل عنصرا شـائعا فى الأحلام وهذا الشعر عادة ما يتضمن رسالة وبلاغا • ومع ذلك فمن يجيئه الحلم لايحلم برسالة بل يحلم بأن شخصا ما يتلو الشعر ، وهذه التلاوة تعتبر واقعة • ومن ثم ، فالرسالة تجىء بشكل مباشر ويمكن النظر الى عملية توصيلها على انها واقعة الحلم • وهذا يميزه بشكل حاد عن حلم التنبؤ المجازى الذى هو عبارة عن رسالة تتقنع كواقعة •

والأحلام عندما يتم مزجها بعناصر أخرى فى حكايات الأحلام فان هذه العناصر الاخرى تعزز من صفة الحلم باعتباره واقعة • وبذلك فرغم

---

(٦١) الصفدى « الغيث » ص ٢٤٤ .
(٦٢) الصفدى « نكت » ص ١٧٠ .

ان بعض الأحلام جاءت لمن يحلمون بها باعتبارها علامات او رسائل الا انها فى معجم السيرة تظهر كلها باعتبارها وقائع · ومن هنا فان الحلم الذى قد يتضمن رسالة او بلاغاً يتحول عند الضرورة الى واقعة · وهذه الواقعة تصبح جزءا من الحكاية التى هى نفسها واقعة أو سلسلة من الوقائع · اذن فهذه الحكاية هى القالب الأدبى الذى تصبح فيه الواقعة بمثابة علامة بجانب الوقائع الاخرى فى الترجمة ·

واخيرا ، نخلص من هذا بأن الأحلام التى تم اختيارها لتضمينها وحصرها كانت تنحو بالفعل لان تكون وقائع · ولقد ادى موضعها فى الحكايات الى زيادة وتعريف قدر هذه المكانة التى تحتلها الواقعة بحيث تخلقت الواقعة / العلامة ·

ومن ثم ، وفى الترجمة ، فان هذه الوقائع (حتى تفسر) تعتبر دالات · ولكن ما هى المدلولات ؟ وكيف توصل ؟ انه ليس من الغريب ان المدلولات تاخذ طابع السيرة وغالبا ماتكون كذلك بشكل تقليدى · ومع ذلك فانها تؤكد على معان معينة فنحن نجد ان خمسة من الاحلام (ارقام ٣ و ١٠ و ١١ و ١٣ و ١٤) تقوم بتفسير التغيير الذى يحدث فى مكانة العمىبالنسبة للشخص ، سواء فى كيف أصبح أعمى أو كيف توقف عنه العمى · ولكنها فى هذا السياق تفعل اكثر من ذلك بكثير : فهى توجه وتعرف مكان هذا التغيير داخل عالم اخلاقى · وبذلك تقوم الاحكام بفرض نوع من الانعكاس على حياة الفرد ومكانته الاخلاقية والدينية باكملها · أيضا ، وكما هو فى حالة الشخص الذى يفضل الحديث على القرآن (رقم ١١) ، فانها تعطى حكما على ممارسة محددة وعلى الحياة العملية · ففى قصة يعقوب (رقم ١٣) الذى تم انقاذه من البئر ، وهى القصة التى قد تكون الاحلام فيها بخلاف ذلك غير ضرورية من الناحية الروائية ، فان هذه الاحلام تصور عملية الانقاذ كعمل من أعمال الرحمة الالهية ·

على كل ، فالأحكام الأخلاقية والدينية لم تكن مقصورة على الأحلام الخاصة بالعمى ، بل من الواضح أنها تعبر عن نفسها فى احلام الذين تمت رؤيتهم فى الحياة الآخرة (رقم ١ ورقم ٥) أيضا من الأشياء التى صدرت فى شأنها الاحكام هى الاتهامات المحددة ، التى تفيد فى عملية الجدل ، وفى حالة المقرىء (رقم ١) ، فى النشاطات المهنية · وبذلك ، فان نصف الأحلام بالكامل تنظم الترجمة كلها بنقل أحد الأحكام على الشخصية بصفته المميزة عن تعدد حالته الاجتماعية ·

الدور الرئيسى الآخر الذى تلعبه روايات الاحـــلام هى أنها تظهر قدرات الرؤية والتكهن أو غير ذلك السخرية للذى يحلم (أرقام ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٢) ، وليس من المثير للدهشة ان الحلم كعلامة ينحو الى التخصص من أجل اهتمامات بعوالم أخرى مجهولة ٠

ومع ذلك فالحلم يستطيع أن يلعب دورا أكثر دنيوية وتقليدية ٠ فاحد هذه الاحلام قد اعطانا ظروف واقعة الموت (رقم ٤) وآخر ، اعطانا السمة الشخصية للسهو (رقم ٢) ٠

اذن ما هى العلاقة بين الدال والمدلول ، وما هى أنواع القوانين التى استخدمت فى النسق السيميائى فى معجم السيرة ؟ أولا القوانين هى القوانين الروائية الأدبية الراسخة ٠ بالنسبة لتلك العناصر التى ادخلت لأنها ربما كانت تعتبر معلومات هامة لها صفة السيرة ــ كما هو الأمر على سبيل المثال بالنسبة للظروف الخاصة بأحداث الموت أو أسباب الاصابة بالعمى ــ فهذه هى القوانين الوحيدة التى استخدمت ٠ فمعظم العلامات الأخرى تستخدم قانونا بلاغيا عن العلة والمعلول ٠ فمثلا ، لو أن شخصا موجود فى السماء ، فهو شخص تقى ، أما اذا عوقب ، فهو ليس كذلك ٠ أما اذا أظهر قدرات معينة ، فهذا يعنى أنه يملك هذه القدرات : فنحن نستدل على العلة من المعلول ٠ أو أن الشىء العام ، كما هو الأمر فى حالة احدى السمات الشخصية ، يستدل عليه من الشىء الخاص ٠

بالطبع ، هذه اللغة التصويرية تعتبر للوهلة الاولى لغة بســـيطة ومرنة وسهلة قراءتها ٠ ومع ذلك ، فان رواية الحلم غالبا ما تكون علامة معقدة بمالها من عناصر كثيرة وأكثر من مدلول واحد ٠ ان السياقين الركنى والتركيبى هما اللذان يحددان الفوارق التمييزية القـــاطعة التى توجه القارىء الى جانب معين أو آخر فى الحلم كعلامة ٠

الفصـــل الثامن

العلاقات الداخلية المتبادلة بين العناصر الاسمية
الاسماء ، أسماء ((الدين)) والكنى
فى القرن التاسع بعد الهجرة

فى مناقشة للأسماء يتصدر «كتاب الوافى بالوفيات » ، يقص علينا الصفدى الحكاية التالية :

« حكى أبو الفرج المعافى بن زكرياءالنهروانى قال حججت فى سنة وكنت بمنى أيام التشريق فســـمعت مناديا ينادى يا أبا الفرج فقلت لعله يريدنى ثم قلت فى الناس كثير ممن يكنى أبا الفـــرج فلم أجبه ثم نادى يا أبا الفرج المعاف فهممت باجابته ثم قلت قد يكون اسمه المعاف وكنيته أبا الفرج فلم أجبه فنادى يا أبا الفرج المعافى بن زكرياء فلم أجبه فنادى يا أبا الفرج المعافى بن زكرياء النهروانى فقلت لم يبق شك فى مناداته اباى اذ ذكر كنايتى واسمى واسم أبى وبلدى فقلت هانذا فما تريد فقال لعلك من نهروان الشرق فقلت نعم فقال نحن نريد نهروان الغرب فعجبت من اتفاق ذلك(١) » .

(١) الصفــدى ، « كتـــاب الــوافى بالوفيـــات » ، تحقيـق هـ. ريتر H. Ritter (Wiesbaden, 1962) المجلد ١ ، ص ٣٥ .

فى الواقع ، عنصـــر المصادفة هنا كبير · ولقد بلغت حدا يجعل القارىء يعتريه التعجب لماذا استغرق أبو الفرج كل هذا الوقت لكى يرد · ان أكثر ما تستثيره الحكاية ، والدهشة الناجمة عن النتيجة التى وصلت اليها ، قائم على ادراك القارىء بما هناك من احتمال لانفصال عناصر الاسم التى تظهر معا فى أكثر من حالة واحدة ·

ومع ذلك ، فبالنسبة للمسلم فى القرون الوسطى ، الاحتمالات أكبر مما قد يكون عليه الحال فيما لو كانت العناصر تحكمها حسابات تعتمد على المجموع الكلى للعناصر الأسمية المنفصـــلة · وبعبارة أخرى ، ان الأسماء الاسلامية فى العصر الوسيط يمكن دراستها ، ليس فقط بالنسبة لظهور اسماء محددة وشيوعها فى أزمنة محددة(٢) ، بل أيضا بالنسبـة لنماذج العلاقة الداخلية المتبادلة ، ووسائل الربط التى تعمل بين العناصر الاسمية المختلفة ·

وفى دراستنا هذه ، سوف يتوجه اهتمامنا الى ثلاثة عناصر اسمية تستعرض لنا درجات متفاوتة من عملية الربط ، أى أن وجود أمثلة معلومة لعنصر اسمى واحد ينمو للظهور مع أمثلة قرينة لها من عناصر اسمية أخرى · والعناصر الأسمية موضـــوع الحديث هى « الاسم » أو الاسم الأول ، و « واللقب » المتصل بكلمة « الدين » ، ويشار اليها هنا بـ « اسم ـ الدين » ، و « الكنية » · ولقد وقع الاختيار على القرن الهجرى التاسع وذلك حتى يمكن معالجة البيانات بطريقة آنية (Synchronic) وكذلك لتوافر أعداد كبيرة من أسماء الدين وأيضا من أجل القيام بتحليل معاصر على سبيل المقارنة ·

ولقد كان المصدر الرئيسى الذى اعتمدنا عليه هو القسم المخصص للقرن التاسع فى كتاب « شذرات الذهب فى أخبار من ذهب » لابن العماد (توفى ١٠٨٩ ـ ١٦٧٩)(٣) · وهذا بالاضـــافة الى عدد من المقارنات

---

(٢) بالنسبة لبعض الدراسات الحديثة عن الشعبية المتغيرة للاسماء الاسلامية الأولى أنظر ،

Richard W. Bulliet, «Conversion to Islam in the Medieval Period, An Turkey,» «International Journal of Middle East Studies» IX (1978),

ص ٤٨٢ ـ ٤٩٥

R.W. Bulliet. «First Names and Political-Change in Modern Essay in Quantitative History» (Cambridge, 1979),

R. Traini, «Sources biographiques des Zaïdites (années 122 — 1200h./ : lettres alif-ha',» (Paris, 1977). ص ١٢ ـ ١٣ من المقدمة

(٣) ابن العماد ، « شذرات الذهب فى أخبار من ذهب » (بيروت ، بدون تاريخ) ، المجلد ٧ ، بأكمله .

المختارة التى تم عقدها مع « الضوء اللامع لأهل القرن التاسع » للسخاوى (توفى ٩٠٢ ـ ١٤٩٧)(٤) ٠

اسم الدين وتحويلاته :

من العناصر الاسمية الثلاثة التى سوف نناقشها ، يجىء « اسم ـ الدين باعتباره أكثر الأسماء خداعا ٠ وهذا يرجع الى أن الاســـم قادر على تغيير شـــكله ٠ وتعتبر أكثر عمليات تحول الاسم شيوعا هى التى تتم بين الشكل فلان الدين والفلانى ، فالتعريف اللغوى الذى يتم بالاضافة يحل محله أداة التعريف « ال » ٠ ومن الغريب كثيرا ، أنه فى حين أن الدارسين المعاصرينقد لاحظوا التحويلاتالأخرى لاسم الدين، كما سيتضح فيما بعد ، فانهم لم يلاحظوا هذا التحويل الأكثر شيوعا ٠ هذا بالاضافة الى أن القلقشندى (توفى ٨٢١ ـ ١٤١٨) وهو الكاتب الموسوعى بالقرن التاسع ، والذى يحتوى كتابه « صبح الاعشى » أكثر المناقشات أهمية عن الألقاب فى العصر الاسلامى الوسيط ، قد أغفل هو أيضـــا أى اشارة الى صلة المطابقة هذه(٥) ٠ ولقد يكون من المحتمل أن القلقشندى لم يهتم بذكر هذا ، ذلك ، وكما سوف نرى بعد قليل ، لأنه قد أصبح من المستقر فى القرن التاسع ان ذلك قد صار من الأمور الواضحة ، كذلك فان الدارسين المحدثين قاموا بتكرار هذا الاغفال سهوا ودون أن يفطنوا ٠

وأى اسم ـ الدين فى امكانه ، ليس فقط أن يأخذ شكلا مرتبطا بأداة التعريف بل أن الشكلين أيضا يمكن استخدامهما بالتبادل بالنسبة لنفس الشخص ٠ وهذا معناه ان العلاقة بين هذين الشكلين هى أكثر من مجرد علاقة اشتقاق ٠ فاذا ما تم ادراك الاسم وفهمه باعتباره علامة (Sign) فمن الممكن للانسان ان يرى أنه فى حين أن المدلولات قد ظلت كما هى (يجب ان نتذكر ، أن المعنى المزدوج يدل على كل من الشخص المحدد والقيم المجسمة فى اللقب)(٦) ، فان الدال قد تغير ٠

---

(٤) السخاوى ، « الضوء اللامع لاهل القرن التاسع » (بيروت ، دون تاريخ) .

(٥) القلقشندى ، « صبح الأعشى » (القاهــرة ، بدون تاريخ) ، المجلد ٥ ، ص٤٣٨ ـ ٥٠٦ ، وأيضا المجلد ٦ ، ص ٥ وما يليها . ومع كل ، قارن ، مع ما يلازم التحولات عند القيام بعملية التحويل ، المجلد ٥ ، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١ .

(٦) بخصوص هذا المعنى المزدوج للعناصر الاسمية العربية الكثيرة فى العصر الوسيط ، انظر دراسى «Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as — Safadi, «Cahiers d'Onomastique Arabe,» I (1979). ص ٧ ـ ١٩.

والأمثلة على ذلك عديدة ومتفرعة · فالصفدى (توفى ٧٦٤ ـ ١٣٦٣) عندما كتب قبل عصرنا بوقت قصير فى كتابه «نكت الهميان فى نكت العميان» يشير فى سلسلة الأسماء الى اسم « عز الدين » الذى يتحول ويصبح « العز » فى موضع روائى داخل نفس الترجمة(٧) · وبالمثل اسم محمد بن عبد العزيز ، الذى هو نور الذين فى السلسلة الاسمية ، يصبح « النور فيما بعد فى نفس الترجمة(٨) · ولربما يوضح لنا هذا أن الاختيار هو مسألة سياق : فالاسم الذى يجىء على شكل « فلان الدين » يستبقى لاستخدامه فى السلسلة الاسمية ، بينما ما يجىء على شكل « الفلان فهو يستبقى لاستخدامه فى الوضع الروائى ·

ولكن قد يبدو أن عملية الاختيار هذه لأحد الأسماء مصحوبا بـ « الدين » أو الاسم مصحوبا بأداة التعريف ، ليست بالضبط مقيدة بمسألة سياق ولكنها مسألة أسلوب كذلك · فاذا ما تفحص الانسان « شذرات الذهب » لابن العماد و « الضوء اللامع » للسخاوى · فسوف يؤخذ فورا بحقيقة ان ابن العماد يبدى تفضيلا واضحا للاسم المركب مع « الدين » ، بينما السخاوى يفضل الشكل المصحوب بأداة التعريف · الأكثر من ذلك أن هذين الشكلين المختلفين لاسم ـ الدين لا يمكن أن يفسرا على أنهما يتعلقان بمختلف الأفراد · بل ان هذين الكاتبين ، وكما يتضح من الجدول رقم « ١ » قد اختارا شكلين مختلفين عند الاشارة الى نفس الافراد ·

الجـــدول رقم (١)

شـــذرات	الضـــوء
١ ـ « بدر الدين » حسن بن شرف الدين أبى بكر بن أحمد ·	الحســـن بن أبى بكر بن أحمد « البدر »
٢ ـ « زين الدين » عبد الرحمن بن محمد القزوينى الشافعى ·	« الزين » ··· القزوينى ···· الشافعى ·

(٧) الصفدى ، « نكت الهميان فى نكت العميان » ، تحقيق أحمد زكى باشا (القاهرة ، ١٩١١) ص ١٤٢ ·

(٨) الصفدى ، « نكت » ، ص ٢٥٥ ·

٣ ـ « جمال الدين » أبو المحاسن محمد بن موسى ‥ « الجمال »
محمد بن موسى ‥ المكى ‥ المكى

٤ ـ « شرف الدين » ، أبو الفتح موسى بن محمد بن نصر«الشرف»
موسى بن محمد البعلبكى٠ أبو الفتح ‥ البعلى ٠

٥ ـ « شـــهاب الدين » أحمد بن احمد بن اسماعيل بن أبى بكر
اسماعيل الابشيطى(٩) ٠ « الشهاب » الابشيطى(١٠) ٠

كما يتضح من الأمثلة أعلاه ، نحن الآن أمام عملية اختيار للأسلوب من جانب المؤلف ، وسوف يكتشف الباحث الذى يتفحص الـ « شذرات » أن هناك عددا كبيرا من الأســـماء القائمة وفقا لنموذج « فلان الدين » بينما الدارس للأسماء الواردة فى « الضوء » سوف يجد ترجيحا للأسماء التى تتخذ شكل « الفلان » ، بالاضافة لهذا ، أنه فى حين قد يكون هناك اتجاه بين بعض المؤلفين ، مثل الصـــفدى لادخال الاسم الوارد على شكل « فلان الدين » ، ضمن السلسلة الاسمية مستبقين الشكل المصحوب بأداة التعريف للسياق الروائى ، الا أنه من الواضح أن هذا لا يشكل مبدأ عاما ٠ فكل من ابن العماد والسخاوى قد وضع الشكل الذى اختاره فى السلاسل الاسمية ٠ وأخيرا ، فانه يجب ملاحظة أنه يوجد عدد من الاستثناءات القليلة يستخدم فيها المؤلف الشكل الذى يفضله المؤلف الآخر عادة ٠

اذن ، وفى حقيقة الأمر ، فان هذا الاختيار يمثل خيارا لأسلوب كاتب السيرة ٠ فعندما يرغب شخص فى وصف الســـمات الأدبية لأحد أعمال السيرة ، والخيارات التنظيمية والأسلوبية التى فضـــلها المؤلف لكتابة الترجمة ، لابد أن يوجه الاهتمام أيضا الى السلسلة الاسمية والى أشكال العناصر داخلها ٠

وعملية التحويل هذه لاسم ـ الدين الى لقب آخر يجىء مصحوبا بأداة التعريف ليس هو بالاختلاف الوحيد ٠ فعلى حســـب ما لاحظه جارسان دى تاسى Garcin de Tassy وفان بيرشيم Van Berchem وكايتانى Caetani وجابرييلى Gabrieli وحسن الباشا ان اسم

(٩) ابن العماد ، « شـذرات » المجلد ٧ ، ص ٢١٧ ، ٢١٧ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ٣٣٦ ٠

(١٠) السخاوى ، « الضـوء » ، المجلد ٨ ، ٨٣٦ ، والمجلد ٤ ، ص ١٥٤ ، والمجلد ١٠ ، ص ٥٦ ، والمجلد ١٠ ، ص ١٩١ ، والمجلد ١ ، ص ٢٣٥ ٠

ـ الدين يمكن أيضا أن يأخذ شكل « النسبة » ، أى يقال « الفلانى »(١١) ورغم أن هؤلاء الدارسين قد تركوا الأمر مشوبا بالغموض ، الا أنه من الواضح أن شكل « النسبة » ليس فى حاجة لأن يستبقى لاستخدامه بالنسبة لشخص جديد ، ولكنه يمكن أن يطبق على فرد يخاطب باستخدام «الفلان» أو « فلان الدين » • ولقد رسم ابن الأثير ، فى كتابه « اللباب فى تهذيب الأنساب » ، هذا الاستخدام عندما قام بوصـــف « الجمالى » على أنه «نسبة» الى الشخص الذى يحمل لقب « الجمال »(١٢) كما أن القلقشندى، فى كتابه « صبح الأعشى » ، قام بتوسيع هذا المبدأ لكى يغطى اسماء ـ الدين الأخرى(١٣) • وهذا يمكن أن نراه بوضوح فى حالة العالم الحنبلى يوسف بن عبد الهادى بن المبرد (توفى ٩٠٩ ـ ١٥٠٣) الذى يطلق عليه مؤرخوه بانتظام ، أما « الجمال » أو جمال الدين »(١٤) • كما أن تلميذ يوسف ، شمس الدين بن طولون ، يشير فى سيرته الذاتية الى معلمه من حين لآخر باسم « الجمالى »(١٥) ، ومع هذا ، يبدو أن هذا الشكل الخاص باسم ـ الدين يجىء استخدامه نادرا نسبيا •

وبفحص هذه الأشكال الثلاثة معا ، الفلان ، فلان الدين ، الفلانى يستطيع الانسان بسهولة أن يرى أنها تشكل جزءا من نسق للاسماء يمكن

---

(١١) Garcin de Tassy «Mémoire sur les noms propres et sur les titres Musulmans, «Journal Asiatique» ser 5 III (1854), ص ٤٦١.
Max Van Berchem, « Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum» (Cairo, 1903), Vol. I, ص ٤٤٩
Leone Caetani and Giuseppe Gabrieli, « Onomasticon Arabicum, ossia repertorio alfabetico dei nomi di persona..» (Rome, 1915), ص ١٩٦ ، الهامش ١.
حسن الباشا ، « الالقاب الاسلامية فى التاريخ والوثائق والآثار » (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص ١٥٣ •

(١٢) ابن الأثير ، « اللباب فى تهذيب الأنساب » (بغداد بدون تاريخ) المجلد ١ ، ص ٢٩٠ •

(١٣) القلقشندى ، « صبح » ، المجلد ٥ ، ص ٥٠٤ •

(١٤) للحصول على قائمة بالسير ، وللاطلاع على مناقشة تتعلق بالاسماء ، أنظر Fedwa Malti-Douglas «Yusuf ibn 'Abd al-Hadi and his autograph of the Wuqu' al-Balâ' bil-Bukhi wal-Bukhalā,» «Bulletin d'Etudes Orientales,» XXXI (1979), ص ١٧ ـ ٢٤

(١٥) أنظر ، على سبيل المثال ، ابن طولون ، « الفلك المشحون فى أحوال محمد ابن طولون » ، فى « رسائل تاريخية » (دمشق ، ١٩٣٠) ، ص ١٧ • أنظر أيضا ، السخاوى ، « الضوء » ، المجلد ١٠ ، ص ٣٢٢ •

أن يقال أنه يحكم دائرة للأسماء العربية • وفى اطار هذه الدائرة ، يكون للعناصر علاقة استبدالية (paradigmatic) دقيقة : فهى لا تظهر مع بعضها أبدا • اذن ، انه ما كان علينا أن ننظر الى ما هو وراء الأسـماء الثلاثة ، جمال الدين ، الجمال ، والجمالى ، مثلا ، لكى نعرف ما هو القاسم المشترك بينها ، ما هو الشيء الذى يجعل هذه الأسماء جميعا أشكالا لنفس الاسم ، فسوف نصل الى كلمة واحدة هى « جمال » • وهذا هو ما يشكل ما أحب أن أطلق عليه أصل الاسم (وقد يفضل أصحاب اللغات السامية أن يطلقوا عليه كلمة جذر ، ولكن اختيار اسم مجازى عن النبات ليس بالشيء الهام) • فعناصر الاسم نفسها يمكن النظر اليها باعتبارها اختلافات من حيث التركيب الشكلى لكلمات أملاها السياق أو الاختيار •

وعلى كل ، فمازال هناك تحويل آخر ممكن ، ذلك الذى يظهر فيه أصل الاسم نفسه دون أن تصاحبه أداة التعريف آخذا شكل الاسم • ففى « شذرات الذهب » نعرف أن شخصا معينا اسمه أحمد بن تقى الدين كان يعرف باسم ابن تقى(١٦) • وفى « الضوء اللامع » يقول لنا السـخاوى موضحا أن لقب يوسف بن عيسى سيف الدين قد تم اختصاره ليصبح مجرد سيف • وأنه لهذا السبب ، فان الترجمة لحياته توجد تحت حرف السين(١٧) • وبذلك يمكن أن يقال ، ان لقب يوسف قد أصبح اسما •

ومع ذلك ، فليس هناك دليل على أن هذا الشكل من التحويل كان يسير كقاعدة عامة • وبعبارة أخرى ، فانه بخلاف الوضع مع الأسماء التى تجيء على شكل « الفلان » أو « الفلانى » ، لا يبدو أن الشكل الخاص بـ « فلان » فى حد ذاته يمكن استخدامه بطلاقة عند الاشارة الى « فلان الدين »(١٨) • لذلك ، ففى حين أن هذا الاستخدام يكون مقيدا بأصل

---

(١٦) ابن العماد ، « شـذرات » المجلد ٧ ، ص ٢٤٢ •

(١٧) السخاوى ، « الضـوء » ، المجلد ١٠ ، ص ٣٢٧ •

(١٨) ذلك طبقا لقول جارسان دى تاسى « وبدلا من استخدام الاسماء المركبة بأكملها فان الانسان غالبا يقوم باستخدام الجزء الأول فقط من الاسم المركب » وهو يعطى أمثلة لحالات مثل فريد بدلا من فريد الدين ، كمال باشا بدلا من كمال الدين • لكن ، النتائج التى توصل اليها ، قابلة للشك من عدة نواح • أولا ، لأنه ربما قـام بالخلط بين استبدال التعريف بالاضافة بالتعريف بأداة التعريف ، من ناحية ، وبين عمليـة

الاسم ، ومن ثم ، باشكال اسم-الدين الاخرى، الا أنه يتصل فقط باشتقاق لا تتوافر له قوة التعميم · ومن هنا ، فاننا نستطيع وصف نسق العلاقات التى تدور حول أصل الاسم الخاص باسم ــ الدين على أنه نسق مزدوج · فنحن لدينا ، من ناحية ، تلك الأشكال البديلة القابلة للتغيير بحرية والتى ليست فى حاجة الى تقريرها بالنسبة لأحد الأفراد قبل استخدامها ، ومن ناحية أخرى ، نملك تلك الأشكال المشتقة عن اصل ، وتستخدم فى حالات محددة ، وتلصق بفرد محدد(١٩) ·

اسماء ــ الدين والاسماء :

من المناقشة السابقة نستطيع أن نرى أن أسماء ــ الدين تنتمى الى نسق يمكن أن نصفه بأنه نسق مغلق حيث انه يتضمن سلسلة من تحويلات الاسم التى ، رغم انها من المحتمل ان تكون قد تاثرت بالسياق الأدبى العام أو مستوى المخاطبة ، لا يبدو أنها قد تاثرت بعناصر اسمية بحتة غيرها ، على كل ، فان اسماء ــ الدين متصلة بنسق آخر له صفة اسمية بشكل أعم · فى هذا النسق ، يبدو اسم ــ الدين وهو يرتبط باسم محدد ، أو بأسماء مختلفة قليلا ، أو العكس · ولقد أمدنا القلقشندى بقوائم لأسماء ــ الدين والأسماء الموافقة لها ، والتى تلاحظت للدارسين المحدثين بدرجات

=

التحويل الى شكل شبه الاسم ، من ناحية أخرى ، خاصة وانه ، فى مناقشته ، ينحو الى ذكر أسماء النسبة دون أداة التعريف . وأخيرا ، يعلمنا أن المؤلف قام بتاسيس مناقشته على مخطوط موجود فى حوزته ، والذى امتنع عن الافصاح عنه ، سواء اسم المؤلف أو عنوان المخطوط ، لذلك فاننا لا نستطيع أن نكون واثقين بأنه لم يكن يتطلع الى نوع معين من أنواع الصلة يكون فيها الاسم مطابقا للاصل الاسمى لاسم الدين ، والذى سيناقش فيما يلى · Garcin de Tassy, «Mémoire,» ص ٤٦٨ ــ ٤٦٩ ، ٤٧٣ وبالطبع ، فان الأصول الخاصة باسم ــ الدين قد مرت بعملية تحويل عامة (مقابل اختيار استبدالى) الى شبه ــ الاسم فى العصر العثمانى ، مما أثر على الأشكال المعاصرة . أنظر :

J.H. Kramers, «Les noms mus'ulmans composés avec DIn,» «Acta Orientalia,» V (1926), ص ٦٦ .

(١٩) من الممكن أن تكون هذه هى الحالة مع الكنية ، مثل « أبو العلاء » وان كان الأمر يحتاج الى مزيد من الدراسة .

مختلفة من الدقة ، والتفصيل ، والشمولية(٢٠) • وانه لمن مهام هذه المقالة أنها ستقوم بمقارنة هذه العبارات الوصفية والمعيارية بالمادة التى حصلنا عليها عن القرن التاسع من « شذرات الذهب » و « الضوء اللامع » • وبعد أن يتم هذا ، فسوف يكون من الممكن عندئذ القيام بفحص الخواص البنائية لنسق الربط هذا ، لاستكشاف العلاقات الموجودة بين هذه الروابط وتلك التى تحكم الكنى ، وأخيرا ، حتى يمكن ، آنيا ، معرفة المبادىء المتضمنة فى عملية توليد هذه الانساق الرابطة والحفاظ عليها •

ونبدأ هذا بالتساؤل ، ما هى الأسماء التى كانت أكثر شـــيوعا فى القرن التاسع ؟ اننا لو قمنا بترتيب أسماء هذا العصر الواردة فى الـ « شذرات » بترتيب عددى تنازلى سنصل الى الترتيب الموجود فى الجدول رقم ٢ •

---

(٢٠) ص ٢٠١ — ٢٠٢ ، الهامش ٢،
Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»
Van Berchem, «Corpus Inscriptionum,» Vol. I, ص ١٢٤ ، الهامش ٤
Ignaz Goldziher, «'Ali b. Mejmûn al-Magribî und sein Sittenspiegel des östlichen Islam,» «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XXVIII (1874), ص ٣٠٦ — ٣٠٧

Franz Babinger, «Schejch Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simâw,» «Der Islam,» XI (1921), ص ٢٠ ، الهامش ٣

للاطلاع على جداول أخرى تتعلق بأسماء ـ الدين المركبة ، دون مناقشة لأدوات الربط ، أنظر ، من بين آخرين ،

O. Codrington, «A Manual of Musalman Numismatics» (London, 1904), ص ٥٨ — ٧٦ Kramers, «Noms musulmans,» ص ٦٧

Albert Dietrich, «Zu den mit ad-dīn zusammengestzten islamischen Personnamen,» «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» CX (1961), ويدرج بها الأسماء التى استبعدها كرامرز ص ٤٥ — ٥٤

الجـــدول رقم (٢)

أسماء مأخوذة عن الـ « شذرات » (المجموع : ٩٥٣)

الاسم	العـــدد	النسبة المئوية من المجموع
محمد	٢٧٨	٢٩
احمد	١٥٤	١٦
علي	٧٦	٨
ابراهيم	٥٠	٥
عبدالرحمن	٤٧	٥
عبدالله	٤٢	٤
ابو بكر	٣٢	٣
يوسف	٢٨	٣
عمـر	٢٥	٣
يحيى	١٢	١
حسن	٩	١
عبد اللطيف	٨	أقل من ١
محمـود	٧	أقل من ١
عبد القادر	٧	أقل من ١
عثمـان	٧	أقل من ١
اسماعيل	٧	أقل من ١
عبد العزيز	٦	أقل من ١
سليمان	٦	أقل من ١
حسـين	٦	أقل من ١
موسى	٥	أقل من ١
عبد الوهاب	٥	أقل من ١
خليـل	٤	أقل من ١
يعقـوب	٤	أقل من ١
عبد الرحيم	٤	أقل من ١
داود	٤	أقل من ١
قاسم	٤	أقل من ١
عبد الكريم	٣	أقل من ١
عيسـى	٣	أقل من ١
عبد المنعم	٣	أقل من ١
أسماء تظهر مرتين أو اقل	١٠١	١١
لا يوجد اسم	٦	أقل من ١

أكثر السمات لفتا للنظر فى هذه الأسماء هى تغلب اسم « محمد » (٢٩٪) و « أحمد » (١٦٪) على جميع الأسماء الأخرى . حتى اسم « على » لا يعكس سوى ٨٪ من مجموع الأسماء . أما التحيز الواضح

للطابع السنى فى هذه الأسماء فيتعزز أكثر عندما نلاحظ أن عدد الأسماء التى تأتى تحت « أبو بكر » و « عمر » آكثر من التى تأتى تحت اسم حسن أو حسين .

أما الصفة التمثيلية لهذه المجموعة ، فيمكن الحكم عليها بشكل أفضل عندما يتم عقد مقارنة بالأسماء الواردة فى « الضوء اللامع » والتى تقتصر بصفة خاصة على القرن التاسع .

الجدول رقم (٣)

أسماء من « الضوء اللامع »[٢١] (المجموع : ١٣٣ر١٠)

الاسم	العدد	النسبة المئوية من المجموع
محمد	٣٠٧٧	٣٠
احمد	١٣١٢	١٣
على	٧٧٨	٨
ابراهيم	٣٧٧	٤
عبد الرحمن	٣٠٣	٣
عبد الله	٢٩٢	٣
ابوبكر	٢٧١	٣
عمر	٢٤٢	٢
يوسف	١٦٧	٢
يحيى	١٣٥	١
عبد القادر	١٣٥	١
اسماعيل	٩٢	١
حسين	٨١	١
عبد العزيز	٧٩	١
عبد اللطيف	٧٤	١
حسن	٧٠	١
محمود	٦٥	١
عثمان	٦١	أقل من ١
عبد الوهاب	٥٣	أقل من ١
القاسم	٥٢	أقل من ١
خليل	٥١	أقل من ١
اسماء تظهر أقل من ٥٠ مرة	٢٣٦٦	٢٣

(٢١) تم تجميع هذا الجدول من الفهارس المختلفة للمحتويات الواردة فى « الضوء » ، والتى جاءت مرتبة بالطبع حسب الأسماء . ومن بين لأشخاص التى جاء ذكرهم بمسميات غير الاسماء ، والمرتبة قرب نهاية الكتاب ، لم يؤخذ سوى اسم « أبو بكر » أما الباقون فتم تناولهم كما لو لم تكن لهم أسماء .

اكثر ما يلفت النظر فى الجدول، والذى تأسس على عينة يصل حجمها عشر مرات ضعف العينة المأخوذة من الـ « شذرات » ، هو تطابقه الفعلى مع الجدول رقم ٢ عندما يعبر عنه بنسبة مئوية ، أما الاختلاف الرئيسى الوحيد هو عكس الموقع النسبى الخاص بعمر ويوسف .

والآن فى امكاننا ان نتفحص الصلة بين هذه الأسماء وأسماء ــ الدين فى الـ « شذرات » والجدول رقم ٤ يبين اسماء ــ الدين التى تظهر مع اسماء محددة .

الجدول رقم (٤)

اسماء يصاحبها اسم ــ الدين فى الـ « شذرات »(٢٢)

الاســـم	العـــدد	اسم ــ الدين	العـــدد
محمد	٢٧٨	لا يوجد	٤٧
		شمس الدين	١١٩
		بدر الدين	١٦
		جمال الدين	١٣
		كمال الدين	١٠
		ناصر الدين	١٠
		نجم الدين	٧
		تاج الدين	٥
		عز الدين	٥
		محب الدين	٥
		تقى الدين	٤
		جلال الدين	٤
		شرف الدين	٤
		أمين الدين	٣
		مجد الدين	٢
		محيى الدين	٢
		فتح الدين	٢

(٢٢) جميع أسماء ــ الدين قدمت على شكل فلان ــ الدين . ولقد كانت هناك فى الحقيقة ، حفنة فقط من الأسماء الأخرى الواردة على اشكال أسماء ــ الدين الأخرى.

اسماء يصاحبها اسم ـ الدين فى الـ « شذرات »

الاســـم	العـــدد	اسم ـ الدين	العـــد
محمد (تابع)		قطب الدين	٢
		رضى الدين	٢
		أسماء جاءت مرة واحدة	١٦
أحمد	١٥٤	لا يوجد	٢٧
		شهاب الدين	٩٩
		تقى الدين	٣
		موفق الدين	٢
		محيى الدين	٢
		محب الدين	٢
		عز الدين	٢
		برهان الدين	٢
		تاج الدين	٢
		أسماء جاءت مرة واحدة	١٣
على	٧٦	لا يوجد	١٩
		علاء الدين	٢٧
		نور الدين	٢١
		موفق الدين	٥
		صبر الدين	١
		شمس الدين	١
		صدر الدين	١
		عفيف الدين	١
ابراهيم	٥٠	لا يوجد(٢٣)	١٤
		برهان الدين(٢٤)	٣٢

(٢٣) اسم واحد لابراهيم له اسم « برهان » أيضا .

(٢٤) ويتضمن اسما مكررا مع تقى الدين . وفى هذه الحالات ، أعطيت الأولوية للاسم الوارد أولا ، أو الاسم الذى فضله كاتب السيرة بوضوح .

اسماء يصاحبها اسم ـ الدين فى الـ « شذرات »

الاســـم	العــدد	اسم ـ الدين	العــدد
		صارم الدين	٣
		عماد الدين	١
عبد الرحمن	٤٧	لا يوجد	١٢
		زين الدين	٢٤
		جلال الدين	٢
		أمين الدين	١
		اسد الدين	١
		فتح الدين	١
		ركن الدين	١
		تاج الدين	١
		تقى الدين	١
		وحيد الدين	١
		ولى الدين	١
عبد الله	٤٢	لايوجد	١٨
		جمال الدين (٢٥)	١٨
		تقى الدين	٣
		هزبر الدين	١
		شرف الدين	١
		جلال الدين	١
ابوبكر	٣٢	لا يوجد	٧
		تقى الدين	١٣
		زين الدين	٥
		عماد الدين	٢
		شرف الدين	١
		رضى الدين	١

(٢٥) ويشمل اسما مكررا مع قطب الدين .

اسماء يصاحبها اسم ـ الدين فى الـ «شذرات»

الاســـم	العـدد	اسم ـ الدين	العـدد
		صدر الدين	١
		زكى الدين	١
		كمال الدين	١
يوسف	٢٨	لا يوجد	١١
		جمال الدين	١١
		سنان الدين	٣
		عز الدين	٢
		صلاح الدين	١
عمر	٢٥	لايوجد	٢
		زين الدين(٢٦)	١١
		سراج الدين	٧
		نجم الدين	٢
		جمال الدين	١
		نظام الدين	١
		ركن الدين	١
يحيى	١٢	لا يوجد	٥
		شرف الدين	٣
		أمين الدين	١
		محيى الدين	١
		نظام الدين	١
		تقى الدين	١
حسن	٩	لا يوجد	٣
		بدر الدين	٤
		حسام الدين	١
		عز الدين	١

(٢٦) ويشمل اسما واحدا مكررا مع سراج الدين .

اسماء يصاحبها اسم ـ الدين فى الـ « شذرات »

الاســم	العــدد	اسم ـ الدين	العــدد
عبد اللطيف	٨	لا يوجد	١
		سراج الدين	٢
		عز الدين	١
		زين الدين	١
		معين الدين	١
		نجم الدين	١
		تقى الدين	١

من هذا يتضح بالفعل أن هناك اسماء ، معينة يغلب عليها بشـــكل شديد أسماء معينة مصحوبة باسم ـ الدين : محمد مصحوب بشمس الدين ، أحمد بشهاب الدين ، عبد الرحمن بزين الدين ، عبد الله ويوسف بجمال الدين ، ابراهيم ببرهان الدين . بينما اسم على ينقسم بالتساوى تقريبا بين علاء الدين ونور الدين · وهذه الصلات ، فى أغلبها ، تتفق مع تلك التى أشار اليها القلقشندى ، هذا اذا ما وضع الانسان فى ذهنه أن المبادىء التى استخدمها هذا العالم فى العصر الوسيط كانت تهتم بالمدخل التحليلى والسببى وليس بالمدخل الكونى الآنى · وفى حين أن اكبر عدد من التوفقات تتناسب داخل تلك المجموعة من الصلات ، والتى يصفها بأنها تعتمد على الأساس التاريخى وعلى أنها ترتبط بالقضاة والعلماء ، وان كان هناك اسم واحد ، مع ذلك ، لا يمكن أن يتفق مع التصـــور العام للقلقشندى ، وهو اسم « أبو بكر » الذى يصاحبه ذلك الاسم الغالب ، تقى الدين (٢٧) · والنظرة الفاحصة الى الجدول رقم ٤ توضح أيضا انه ، فى كل حالة من الحالات ، كان هناك عدد كبير من أسماء ـ الدين غير الاسم الأســـاس المفصـــل بها أكثر من ذلك أن كثيرا من أسماء الدين تظهر مع أكثر من اسم واحد · ولهذه الأسباب ، سوف يكون من الأسهل رؤية نماذج معينة اذا ما انعكس الجدول ٤ ، فنجد أن أسماء ـ الدين جاءت مع ما يصاحبها من الأسماء ·

---

(٢٧) القلقشندى ، « صبح » ، المجلد ٥ ، ص ٤٨٨ ـ ٤٩١ . قارن بـ Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum,» ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، هامش ٢ .

الجـــــدول رقم (٥)

أسماء ـ الدين مع الأسماء المصاحبة لها فى الـ « شذرات »

اسم ـ الدين	العـدد	الاســـم	العـدد
شمس الدين	١٢٢	محمد	١١٩
		أحمد	١
		على	١
		شمس	١
شهاب الدين	١٠٣	أحمد	٩٩
		موسى	١
		محمد	١
		نعمت الله	١
		رسول	١
زين الدين	٥٥	عبد الرحمن	٢٤
		عمر	١١
		ابو بكر	٥
		عبد الرحيم	٢
		محمد	١
		عبد اللطيف	١
		عبد القادر	١
		عبد الخلاق	١
		عبد المغيث	١
		تغرى برمش	١
		شعبان	١
		خالد	١
		جعفر	١
		بلال	١
		طاهر	١
		عبادة	١
		رضوان	١

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء ـ الدين مع الأسماء المصاحبة لها فى الـ « شذرات »

اسم ـ الدين	العـدد	الاســـم	العـدد
جمال الدين	٤٥	عبد الله	١٨
		محمد	١٣
		يوسف	١١
		أحمد	١
		عمر	١
		جمال	١
برهان الدين	٣٥	ابراهيم	٣٢
		أحمد	٢
		حيدرة	١
علاء الدين	٢٩	على	٢٧
		محمد	١
		لا يوجد اسم	١
بدر الدين	٢٧	محمد	١٦
		حسن	٤
		محمود	٤
		حسين	٢
		أحمد	١
تقى الدين	٢٦	أبو بكر	١٣
		محمد	٤
		أحمد	٣
		عبد الله	٣
		يحيى	١
		عبد اللطيف	١
		عبد الرحمن	١
نور الدين	٢٤	على	٢١
		أحمد	١
		محمود	١
		محمد	١

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء ــ الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الــ « شذرات »

اسم ــ الدين	العــدد	الاســـم	العــدد
شرف الدين	٢٣	محمد	٤
		موسى	٣
		يحيى	٣
		عيسى	٢
		أبو بكر	١
		اسماعيل	١
		يعقوب	١
		عبد الله	١
		عبد القادر	١
		عبد المنعم	١
		شعبان	١
		صادق	١
		مسعود	١
		نعمان	١
		يونس	١
عز الدين	١٧	محمد	٥
		عبد العزيز	٤
		أحمد	٢
		يوسف	٢
		حسن	١
		عبد اللطيف	١
		عبد الرحيم	١
		عبد السلام	١
تاج الدين	١٥	محمد	٥
		عبد الوهاب	٣
		أحمد	٢
		اسحق	١

الجدول رقم (٥) : تابع

اسماء ـ الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

اسم ـ الدين	العـدد	الاســم	العـدد
		عبد الرحمن	١
		عبد الرحيم	١
		بهـرام	١
		تـاج	١
جلال الدين	١٢	محمد	٤
		عبد الرحمن	٢
		نصر الله	٢
		أحمد	١
		عبد الله	١
		أسعد	١
		غانم	١
ناصر الدين	١١	محمد	١٠
		أحمد	١
كمال الدين	١١	محمد	١٠
		أبو بكر	١
سراج الدين	١٠	عمر	٧
		عبد اللطيف	٢
		محمد	١
نجم الدين	١٠	محمد	٧
		عمر	٢
		عبد اللطيف	١
محيى الدين	١٠	عبد القادر	٣
		أحمد	٢
		محمد	٢
		محمود	١
		يحيى	١
		لا يوجد اسم	١

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء ـ الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

اسم ـ الدين	العدد	الاسم	العدد
صدر الدين	٨	سليمان	٢
		ابو بكر	١
		أحمد	١
		على	١
		محمد	١
		عبد الرحمن	١
		عبد المنعم	١
مجد الدين	٧	اسماعيل	٣
		محمد	٢
		فضل الله	١
		سالم	١
محب الدين	٧	محمد	٥
		أحمد	٢
موفق الدين	٧	على	٥
		أحمد	٢
أمين الدين	٧	محمد	٣
		يحيى	١
		عبد الرحمن	١
		عبد الوهاب	١
		سالم	١
فخر الدين	٥	عثمان	٤
		سليمان	١
سيف الدين	٥	محمد	١
		تغرى برمش	١
		خشقدم	١
		اينال	١
		سيف	١

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء ـ الدين مع الأسماء المصاحبة لها فى الـ « شذرات »

اسم ـ الدين	العـدد	الاســم	العـدد
سعد الدين	٤	سعد	٢
		محمد	١
		أحمد	١
فتح الدين	٤	محمد	٢
		عبد الرحمن	١
		فتح الله	١
عماد الدين	٤	أبو بكر	٢
		أحمد	١
		ابراهيم	١
علم الدين	٤	أحمد	١
		سليمان	١
		محمد	١
		صالح	١
سنان الدين	٣	يوسف	٣
صارم الدين	٣	ابراهيم	٣

ان من أكثر السمات التى أوضحها الجدول رقم (٥) اثارة هو ذلك النمط الخلاب الذى تتميز به الصلة الاسمية · والمثال على ذلك ، أنه من بين الأسماء التى أطلقت على شمس الدين نجد أن اسم شمس هو لشخص واحد ، وكذلك تاج الدين يحمل اسم « تاج » ، وجمال الدين يسمى بـ « جمال » ، سيف الدين هو الآخر يسمى « سيف » ، أيضا هناك اثنان باسم سعد الدين يطلق عليهما اسم سعد ·وهناك أمثلة أخرى لم تظهر فى الجدول تشمل اسما واحدا هو همام واسم ـ الدين له هو همام الدين وأيضا شخص واحد هو قوام الدين يأخذ اسم قوام · من الواضح أن الذى بين أيدينا الآن هو النموذج فلان ، فلان الدين · وهنا يجب التأكيد على أن هذه هى ليست نفس الظاهرة كما حدث فى عملية التحويل لاسم ـ الدين التى ناقشناها فى الجزء الأول من هذه الدراسة ، فذلك التحويل قد ظهر

بشكل استبدالى (Paradigmatic) فقد حل شكل واحد لاسم ــ الدين مكان اسم آخر • ولكننا هنا، على عكس ذلك لدينا علاقةركنية (Syntagmatic) بين فلان وفلان الدين • وعلى كل ــ فسوف يكون من المعقول أن نفترض أن معنى تحويل اسم ــ الدين يساعد على خلق اسم أساسه اسم ــ الدين• ولهذا السبب فاننا نستطيع ان نتحدث هنا عن حالة يوجد فيها نسقان اسميان مختلفان ، كل منهما يحكم أسماء ــ الدين وقد جاءا معا : نسق تحويل اسم ــ الدين من ناحية وصلة أسماء ــ الدين بالأسماء الملائمة من ناحية أخرى • وفى نفس الوقت فان هذا النموذج لعملية الصلة يتيح لنا أن نرى على الأقل واحدا من المبادىء التى تحكم العلاقة بين الاسم واسم ــ الدين ، تلك هى كنية معنى أصل الاسم •

وكون ان الماهية الدالة على أصل الاسم هى مبدأ له أهميته فى عملية الربط • فيمكن أن نراه عندما يمتد ليغطى حالات شكل الاسم فيها لا يبدو أنه تحويل لشكل « الدين » • فكلا الشخصين اللذين يحملان اسم كريم الدين فى هذا الجزء من الـ «شذرات » لهما اسم عبد الكريم ، بينما فتح الله الوحيد هو الآخر يسمى فتح الدين • فى هاتين الحالتين من الواضح ان الصلة تقوم على أساس ماهية العناصر الاسمية •

والمقارنة بين الجدول (٤) والجدول (٥) تأتى بنا الى عدد من النقاط البارزة • فبينما من ناحية الاسم ، قد لا يبدو اسم « على » اسم وصل قوى حيث يتقاسمه كل من علاء الدين ونور الدين (مع بعض آخرين). نجد أن الصلة من ناحية أسماء ــ الدين أوضح بكثير • فنجد أن سبعة وعشرين من تسعة وعشرين « علاء الدين » هم باسم على كما هو الحال مع واحد وعشرين من أربعة وعشرين « نور الدين » • ولو قام الانسان بوضع اسم ــ الدين أولا بدلا من الاسم ، سوف تكون الصلة متكاملة تقريبا • ولكن الوضع مع جمال الدين ، عكس ذلك فى الواقع • فالأسماء التى تأتى بـ « جمال الدين » يتقاسمها كل من عبد الله ومحمد ويوسف ولكن ما يأتى باسم يوسف فيغلب عليها جمال الدين ، كما هو الحال مع التى تأتى باسم عبد الله • اذن ففى الواقع يوجد هناك ثلاثة أنماط من العلاقات بين الأسماء واسم ــ الدين تعمل فى هذا الكيان • فى النمط الأول وهو أبسطهم ، توجد صلة مباشرة بين أحد الاسماء واسم ــ الدين : فيغلب برهان الدين على ما يأتى باسم ابراهيم ، بالضبط كما يغلب اسم ابراهيم على برهان الدين • وفى الصلة من النمط الثانى ، قد ينقسم فيها اسم معين بين أسمى ــ الدين رغم أن كلا من أسمى ــ الدين منهما

يغلب عليه ذلك الاسم • وهذه هى الحالة مع أسم « على » التى ذكرناها وأخيرا ، النمط الثالث قد يرتبط فيها اسم ـ الدين مع عدة أسماء ، ويغلب على العديد منها • لكن النمط الأول من هذه العلاقات هو الأكثر شيوعا عن الاثنين الآخرين • فالأغلبية الساحقة من الأسماء العديدة هى ذات صلة من النمط الأول ، كما هو الأمر مع ذلك العدد الوفير من أسماء ـ الدين الأكثر شهرة • وعدد قليل فقط سواء من الأسماء أو أسماء ـ الدين هو الذى تنقسم صلاته • كما أنه فقط عندما نصل الى أسماء ـ الدين الأقل شيوعا وكذلك الأسماء الأقل شيوعا نجد أن العلاقات الأقل وضوحا (أو لا علاقات ظاهرة على الاطلاق) تبدأ فى الظهور • ولهذا السبب قد يكون من الخطأ القول ان الأسماء أو أسماء ـ الدين هى التى تشـــكل التصنيفات المتصورة التى تولد أو تغلب على علاقات الصلة •

والطبيعة المعقدة والمتشابكة لهذه العلاقات يمكن أن نراها بأوضح ما يكون من خلال التفحص الدقيق لاسم محمد وأسماء ـ الدين المرتبطة به • واسم محمد بطبيعة الحال هو أكثر الأسماء شهرة وشيوعا ، ونحن لو تفحصنا الوضع من ناحية الاسم ، فسوف نجد أن هناك صلة واضحة مع المسمى شمس الدين • فلا يوجد اسم آخر من أسماء ـ الدين يقترن بدرجة بالغة مع هذا المسمى بين أسماء محمد • وبالمثل وبشكل مناسب نجد أن اسم محمد قد اقترن بالفعل تقريبا بكل من أسماء ـ الدين بما فى ذلك الكثير الذى قد يظهر لمرة واحدة فقط • ومن بين أسماء ـ الدين الرئيسية لا نجد سوى برهان الدين فقط هو الذى لا يقترن باسم محمد ، وعلى المرء أن يتوصل الى ســـبع حالات أو أقل حتى يجد أن غياب اسم محمد قد أصبح هو الأكثر شيوعا • ورغم هذا ، فهناك حالات واضحة من نمط العلاقات الثانى ، ذلك الذى يتكون فيه اسم محدد من اســـماء ـ الدين بالكامل من اسم معين ، مع أنه لا يمثل أغلبية من أمثال هذا الاسم • فمن احد عشر مسمى نصر الدين ، هناك عشرة باسم محمد ، كما هو الحال مع أحد عشر كمال الدين منهم عشرة باسم محمد أيضا • ومع قلة أخرى تجىء باسماء ـ الدين ، يقل اقترانها باسم محمد بعض الشىء : فهناك سبعة من تسعة باسم نجم الدين ، وخمسة من سبعة محب الدين ، وستة عشر من سبعة وعشرين بدر الدين وفى حالات قليلة يتكرر اسم النبى بشكل بسيط : شرف الدين ، عز الدين ، تاج الدين ، جلال الدين ، وأمين الدين •

ولكن ماذا عن طبيعة أسماء الدين الأكثر شيوعا التى تقترن باسم محمد ؟ أغلب هذه الأسماء بعد شمس الدين هو بدر الدين • ولقد قال

فان بيرشيم Van Berchem انه « بالنسبة لمحمد وبدر فان هذه العلاقة قد تفرض نفسها على التلاعب بالألفاظ بين كلمة بدر بمعنى البدر الكامل ومعركة بدر حيث يصور الرسول نفسه فى حالة الانتصار »(٢٨) ، وفى حين أنه لا يمكن استبعاد الاشارة الى معركة بدر ، الا أنه من الصعب اعتبارها شيئا ضروريا ، أو فى حالة الابقاء على أسماء ــ الدين الأخرى، فلايوجد واحد منها يشـير الى أماكن أو احداث • وفى الواقع فان الاسم « بدر » كما يقصد به القمر الكامل يتناسب تماما مع السـياق الخاص بالاسم/الدلالة الذى يتضمن أيضا شمسا « الشمس » ونجما « النجم » واذا ما استطردنا خطوة أخرى ، نقول ان مثل اسماء ــ الدين « السماوية » هذه قد قيدت من حدود الاستخدام وهذا هو ما يمكن أن نراه عندما نفحص هذه الاسماء معا • ان المسميات بشمس الدين بالطبع، وبسبب كثرة عددها واقتصار ماهيتها فعلا مع اسم محمد ، سوف يفوق أى عينة أخرى • ومع ذلك فلو قام الانسان بضم اسمى ــ الدين السـماويين الوحيدين الآخرين معا (بدر الدين ونجم الدين) ، فسوف نصل الى القائمة التالية : من بين سبع وثلاثين حالة ، هناك ثلاث وعشرون يقترن فيها اسم محمد وأربع باسم حسن وأربع محمود واثنتان عمر ، واثنتان حسين وواحدة عبد اللطيف وواحدة أحمد • اذن من الواضح ان اسم محمد هو الغالب•

ولكننا عندما نعود الى أسماء ــ الدين الأقل شيوعا ، نجد أن الموضع أكثر تعقيدا • واذ لا نجد أن هناك فقط سوى عدد قليل نسبيا من الصلات القوية • بل ان الحجم الصغير للأمثلة يجعل من عملية التعميم شيئا صعبا• وربما قد لا يكون الأمر مصادفة أن جميع مسميات سنان الدين هى باسم يوسف وان المسميات الثلاثة كلها بصارم الدين هى باسم ابراهيم • وهناك نماذج أخرى قليلة واضحة غير تلك الخاصة بالتواجد العام لاسمى محمد وأحمد •

الاسماء ، والكنى ، وأسماء ــ الدين :

بطبيعة الحال ، ليست أسماء الدين فقط هى وحدها العناصـر الاسمية التى تقترن بالأسماء • فلقد لوحظ أيضا أن الكنى هى أيضا تقترن بالاسماء • وهنا يجب أن نتذكر أن الكنى ليست هى ببساطة مجرد أسماء

---

(٢٨) المجلد ١ ، ص ١٢٤ ، هامش ٤
Van Berchem, «Corpus Inscriptionum»

أسامها الابن الأكبر للشخص بل هى أشكال من المخاطبة للتشـــريف والشهرة يحتفظ بها لمناسبات خاصـــة وكثيرا ما تطلق على الطفل عند مولده(٢٩) ·

الجـــدول رقم (٦)

الأســـماء والكنى فى الـ « شذرات »

الأسم	العدد	الكنية	العدد
محمد	٢٧٨	لا يوجد	٢٠٦
		أبو عبد الله	٢١
		أبو حامد	٦
		أبو المعالى	٥
		أبو الفتح	٤
		أبو البركات	٤
		أبو اليمن	٤
		أبو المحاسن	٣
		أبو طاهر	٣
		أبو الطيب	٣
		أبو بكر	٢
		أبو الفضل	٢
		أبو الخير	٢
		أبو القاسم	٢
		أبو البقاء	٢
		كنى تجىء مرة واحدة	٩

(٢٩) Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum, ص ١٠٣ وما يليها

حيث يقوم المؤلفـان بالتمييز بين الكنى التى تتعلق بالأنســاب والأخرى المجـازية ، Ignaz Goldziher, Muslim Studies, ed. S.M. Stern (Chicago, 1967), Vol. I, ص ٢٤٢

George Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad - III,»

« Bulletin of the School of Oriental and African Studies, » XIX (1957), ص ١٦ ، ٣٢ .

الجدول رقم (٦) : تابع

الاسماء ، والكنى ، فى الـ « شـذرات »

الأسم	العدد	الكنية	العدد
أحمد	١٥٤	لا يوجد	١١٨
		أبو العباس	٢٣
		أبو الفضل	٢
		كنى تجىء مرة واحدة	١١
على	٧٦	لا يوجد	٤٧
		أبو الحسن	٢٦
		أبو الفتوح	١
		أبو المعالى	١
		أبو زيد	١
ابراهيم	٥٠	لا يوجد	٣٨
		أبو اسحق	٧
		أبو محمد	٢
		أبو الخير	١
		أبو سالم	١
		أبو بكر	١
عبد الرحمن	٤٧	لا يوجد	٣٢
		أبو الفضل	٣
		أبو الفرج	٣
		أبو محمد (٣٠)	٢
		أبو هريرة	٢
		أبو زيد (٣١)	٢
		أبو ذر	١
		أبو المحامد	١
		أبو بكر	١

(٣٠) ويتضمن واحدا مكررا مع « أبو الفرج » .

(٣١) ويتضمن واحدا مكررا مع « أبو هريرة » .

الجدول رقم (٦) : تابع

الأسماء ، والكنى ، فى الـ « شذرات »

الأسم	العدد	الكنية	العدد
عبد الله	٤٢	لا يوجد	٣٥
		أبو محمد	٣
		أبو المعالى	٢
		أبو الفتح	١
		أبو أم سبط الماردين	١
أبو بكر	٣٩	لا يوجد	٣٥
		أبو الصدق	٣
		أبو المناقب	١
يوسف	٢٨	لا يوجد	٢٥
		أبو المحاسن	٢
		أبو المظفر	١
عمر	٢٥	لا يوجد	٢١
		أبو حفص	٣
		أبو الفتوح	١
يحيى	١٢	لا يوجد	١٠
		أبو زكريا	٢
حسن	٩	لا يوجد	٧
		أبو عمر	١
		أبو أحمد	١

ان الحالات الوحيدة الواضحة لعلاقة الصلة من النمط الأول ، فى هذا السياق نقصد تلك الماهية الثابتة بين الاسم والكنية ، هى أبو الحسن/ على وبدرجة اقل أبو العباس / أحمد ، وأبو اسحق / ابراهيم • فاذا ما فحصنا المادة تبعا للكنى ، نجد أن صلات الاقتران هذه تبرز لنا بشكل أوضح كما يبدو فى حالة « أبو عبد الله » مع محمد •

الجـــدول رقم (٧)

مجموعة مختارة من الكني من الأسماء في الـ « شذرات »

الكنية	العدد	الأسم	العدد
أبو عبد الله	٢١	محمد	٢١
أبو العباس	٢٤	أحمد	٢٣
		محمد	١
أبو الحسن	٢٧	على	٢٦
		لا يوجد	١
أبو حامد	٦	محمد	٦
أبو اسحق	٧	ابراهيم	٧

فى هذه الحالات ، نجد ان صلة الاقتران للكنية المحددة باســـمها واضحة ، حتى على الرغم من أن الكنية فى حالة محمد ، لم تكن تبدو وكانها غالبة على الاسم · وفى أغلب الأحوال ، فان الأمثلة التى جئنا بها تتفق مع قائمة الأسماء غير النسقية التى عرضها كايتانى caetani وجابرييلى Gabrieli · ومع ذلك فان هناك جوانب اختلاف هامة ، كما يتضح لنا فى الجدول رقم ٨ ·

الجـــدول رقم (٨)

الكنية	العدد	الأسم	العدد
أبو حامد	٦	محمد	٦
أبو المعالى	٨	محمد	٥
		عبد الله	٢
		على	١

منهذا يتبين ، أولا أن كايتانى وجابرييلى لا يجيئان بـ « أبو حامد » باعتباره كنية لمحمد رغم ان صلة الاقتران بين تلك الكنية واسمها ، مكتملة فى المثال الذى جئنا به · كذلك ، العالمان الايطاليان يأتيان فقط بـ «الحسن» و « شكر » باعتبارهما أسمين لـ « أبو المعالى » ، بينما النموذج الذى بين أيدينا يجىء بثلاثة أسماء آخرى ، أسم محمد هو أكثرها أهمية(٣٢) !

(٣٢) ص ١١١. Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum».

الشيء الأكثر أهمية بعيدا عن الاضافات والتصحيحات الممكنة التى يمكن القيام بها بالنسبة للقوائم السابقة هو حقيقة أننا قد أصبحنا الآن فى وضع يمكننا من تفحص هذين النسقين المختلفين لصلة الاقتران ، ذلك الخاصة باقتران الاسم باسم ـ الدين وتلك التى تتعلق باقتران الاسم بالكنية ، وأن نرى الى أى مدى يؤثران فى بعضهما اذا ما كان الانسان يستطيع أن يتحدث فى الحقيقة عن صلة يقترن فيها اسم ـ الدين بالكنية باعتبارها متغيرا مستقلا •

ان المشكلة الخاصة بالصلات المحتملة بين أسماء ـ الدين والكنى، أو بتعبير آخر ، تلك الخاصة بالعلاقات بين نسقى صلة الاقتران ، الاسم/ اسم الدين والاسم / الكنية يمكن أن نتفحصها بشكل أفضل فى نطاق ما أطلقنا عليه سابقا النمطين الثانى والثالث من اتساق الصلة ، أى حيث يقترن النوعان ببعضهما ولا يكون هناك اتفا قبينهما • فاذا ما نظرنا مثلا الى الصلات التى يقترن فيها أحمد / شهاب الدين / أبو العباس ، فاننا سوف نجد أنه طالما ان كل سياق يظهر لنا صلة من النمط الاول ، اذن فان كلا السياقين يتفقان تماما فاذا ما كان أ يساوى ب و ب يساوى جـ ، اذن أ يساوى جـ ، فسوف نتمكن من فحص صلات الاقتران من النمطين الثانى والثالث اذا ما بدأنا بالمسميات نور الدين وعلاء الدين وجمال الدين •

الجـدول رقم (٩)

أسماء ـ الدين المختارة مع أسماء وكنى من الـ « شذرات »

اسم ـ الدين	العدد	الأسم	العدد	الكنية	العدد
نور الدين	٢٤	على	٢١	لا يوجد	١٥
				أبو الحسن	٦
		أحمد	١	لا يوجد	١
		محمود	١	أبو الثناء	١
		محمد	١	أبو المعالى	١
علاء الدين	٢٩	على	٢٧	لا يوجد	١٤
				أبو الحسن	١٢
				أبو الفتوح	١
		محمد	١	لا يوجد	١
		لا يوجد اسم	١	أبو الحسن	١

الجدول رقم ٩ : تابع

أسماء ـ الدين المختارة مع اسماء وكنى من « الشذرات »

اسم ـ الدين	العـدد	الاسـم	العـدد	الكنية	العـدد
جمال الدين	٤٥	عبد الله	١٨	لا يوجد	١٥
				أبو محمد	١
				أبو أم سبط	
				الماردين	١
				أبو المعالى	١
		محمد	١٣	لا يوجد	١٠
				أبو المحاسن	٢
				أبو حامد	١
		يوسف	١١	لا يوجد	٩
				أبو المحاسن	٢
		أحمد	١	لا يوجد	١
		عمر	١	أبو حفص	١
		جمال	١	لا يوجد	١

النقطة الأولى والأكثر وضوحا هى أن الكنية لا تستجيب بأى شكل للانقسام فيما يجىء باسم على بين نور الدين وعلاء الدين ، فالاسم يبقى هو النوع السائد • أكثر من هذا ، رغم ان هناك مسمى واحدا هو علاء الدين مع « أبو الفتوح » الا أنه لا يوجد اسم واحد من الأسماء الأخرى يجىء تحت نور الدين أو علاء الدين تقترن به كنية أخرى خلاف (أبو الحسن) • والحالة الوحيدة التى نرى فيها صلة واضحة بين اسم ـ الدين والكنية هى مع « علاء الدين أبو الحسن » الذى لا يوجد له اسم • وهنا قد نستطيع أن نتحدث عن وجود اسم ما طبيعته تمليها عليـــه عناصر أخرى ، أو أن الامر ببساطة هو أن ابن العماد يقوم بحذف الاسم بشكل عفوى • وفى الحقيقة فمع علمنا بأن الأسماء بغير « على » لها كنى أخرى، فاننا نستطيع القول بأن صلة الاقتران بين الاسم / اسم ـ الدين (وهى من النمط الثانى) والاخرى بين الاسم / الكنية (وهى من النمط الاول) تعمل كل منهما مستقلة عن الأخرى •

أما مع جمال الدين ، فان الموقف بالطبع ، هو على عكس ذلك : حيث ان هناك ثلاثة أسماء رئيسية هى ، عبد الله ومحمد ويوسف • بالنسبة

لعبد الله ، لا يوجد سوى قلة ضئيلة من الكنى التى لها اهميتها · ومع ذلك قد يكون من المهم ان نعرف ان اثنين من اسماء محمد جمال الدين هما « أبو المحاسن » ، كما هو الحال مع اثنين من اسماء يوسف · ويتضح هذا الاقتران واضحا تماما بين « أبو المحاسن » و « جمال الدين » فى الجدول التالى :

الجدول رقم (١٠)

أبو المحاسن فى الـ « شذرات »

اسم الدين	العـدد	الاسـم	العـدد
جمال الدين	٤	يوسف	٢
		محمد	٢
بدر الدين	١	محمد	١
زين الدين	١	تغرى برمش	١

من الواضح هنا ان أربعة من ستة يجيئون تحت « أبو المحاسن » هم جمال الدين · فاذا ما تذكرنا ان جمال الدين هو اسم ـ الدين الذى ليست له نسبيا اهمية بالنسبة لمحمد بينما هو الغالب بالنسبة ليوسف عندئذ تبدو العلاقة القوية بين «يوسف» « جمال الدين » و «أبو المحاسن» وهنا نستطيع ان نحصل على نظرة أفضل عن هذه العلاقة كما نستطيع ان نجرى بعض الاختبار المحدود للمعلومات التى حصلنا عليها ، وذلك بفحص تلك العينة الكبيرة نسبيا لاسماء يوسف التى وردت فى « الضوء اللامع » للسخاوى ·

الجدول الحادى عشر

اسم يوسف فى «الضوء اللامع »

اسم الدين	العـدد	الكنيـة	العـدد
جمال الدين	٧٣	لا يوجد	٥٤
		أبو المحاسن	١٧
		أبو عبد الله	١
صلاح الدين	٢	أبو محمد	١
زين الدين	٢	لا يوجد	٢
اسماءالدين التى تجىء		لا يوجد	٢
مرة واحدة	٧	لا يوجد	٧

نحن نجد هنا ان غالبية اسماء يوسف هى جمال الدين والكنية الغالبة ليوسف جمال الدين هى أبو المحاسن · هذا بالاضافة الى أن الكنيتين الأخريين قد توحيان بشيء · فكنية « أبو عبد الله » هى عادة الكنية بالنسبة لأسم محمد ، و « أبو محمد » هى لـ «أبو عبد الله» · وقد يكون وجود هاتين الكنيتين ما هو الا انعكاس للحقيقة بان أكثر ثلاثة أسماء شيوعا تقترن بجمال الدين هى فى الواقع يوسف وعبد الله ومحمد ·

والجدول رقم ١١ فى معظمه يفيد فى تأكيد المعلومات التى جاءت فى الجدول العاشر كما يؤكد الصلة بين يوسف وجمال الدين · وبأخذ الجداول ٩ و ١٠ و ١١ معا ، فانها بالفعل تبين صفة الاستقلال العام لصلتى الاسم / اسم الدين والاسم / الكنية · الا انه مع ذلك ، يبدو ان هناك قدرا من الاتجاه ، وواضح أنه مستقل عن الاسم ، نحو ربط « أبو المحاسن » و «جمال الدين» وان كانت الحالة الخاصة بـ « محمد أبو المحاسن بدر الدين » توضح حدود هذا الاتجاه ·

النتائج المستخلصة :

ان المحصلة النهائية لما سبق هو ان لدينا مجموعة سياقات من الانساق الأسمية المتميزة بقدر معقول والتى يمكن تقسيمها بين انساق التحويل وانساق صلة الاقتران ، كما انه قد تبين ان هذين النسقين فى حالات معينة (مثلا فلان وفلان الدين) يتداخلان معا ويؤثر كل منهما على الآخر · والانساق الخاصة بصلة الاقتران يمكن تقسيمها الى نسق اسم الدين / الاسم ، من ناحية ، ونسق الكنية / الاسم ، من ناحية أخرى · وعلى الرغم من ان هذين النسقين يبدو أن كلا منهما يؤثر على الآخر الى حد ما ، ولكنهما لا يصلان فى ذلك الى الحد الذى قد يسمح لنا بالتحدث عن نسق مستقل لصلة الاقتران اسم ـ الدين / الكنية ·

وعلى مدار مناقشتنا لكل من نسقى صلة الاقتران واحتكاكاتهما بنسق التحويل ، اتيحت لنا الفرصة لكى نشير الى ما يعتبر فى الواقع تفسيرات لطبيعة انساق صلة الاقتران هذه ، بجانب هذا يجب ان يكون من الواضح ان هذه الانساق هى بشكل ما تعتبر لغات ، أو هى بالأحرى عبارة انساق سيميائية ـ وبذلك تكون انساقا من الدرجة الثانية ، العناصر الخاصة بها لها مدلولاتها الخاصة المستقلة بها · وعلى الرغم من وجود بعض جوانب التشابه ، الا أن أقرب المتطاقبات لها ليست بانساق

لغوية الشكل تنحو الى نقل رسالة يدركها الشعور مباشرة ، بل هى ما يمكن أن يطلق عليه انساق تنظيمية للنواحى الاجتماعية والثقافية وكأنها قوائم طعام (وتوزيعها الموسمى) أو زخرفة وديكورات داخل المنزل أو كأنها نظم لترتيب الملابس فى مخزن الثياب(٣٣) وهذا التشبيه يساعدنا فى تفسير ليس فقط حالة النقص أحيانا فى دقة هذه الانساق ، بل أيضا تفسير الحقيقة الجوهرية بوجود ثلاثة انساق مميزة فى وقت واحد فى حالة شبه استقلال • وقد يكون هناك نسق رابع وهو الذى لسناه خفيفا فى هذه الدراسة ، يمكن ان نسميه نسق المخاطبة الأسمية والذى يحدد ما هى الأسـماء أو أى شكل من الأسماء التى يجب اسـتخدامها وفى أى من السياقات والتى هى نفسها تترابط داخل مدارج لغوية وأدبية أخرى(٣٤) •

ومع هذا فاننا نستطيع أن نتحدث عن مدلولات تتعلق بهذه الانساق وهى المدلولات التى يمكن أن نراها أيضا باعتبارها هى المنطق الذى يكمن خلف انساق صلة الاقتران • والمدلولا المقصود أولا، هو بالطبع صاحب صفة عامة : وهو ذلك ذو النظام الثقافى • فبترتيب الاسماء فى نماذج مكررة يرسخ المعنى بوجود كون منظم متصل ببعضه البعض والانساق الأسمية هى مثل هذه النماذج ، فهى بالضبط تشكل خلق نظام معقد متشابك من بين أشياء هلامية مشوشة مثله فى ذلك مثل الفلسفة اللاهوتية أو الفنون البصرية • والنظام الثقافى كمدلول ترسخه فقط الحقيقة بان مبادىء النظام نفسها تعكس الكثير من قيم المجتمع •

ولكن ما هى هذه القيم ؟ أو ، بتعبير آخر ، ما هى القيم التى تحكم نسق الصلة ؟ أن أكثر هذه القيم أهمية يفسر عادة بانه مزيج من التاريخ وسبق الحدوث والاستخدام • فمثلا شخص مشهور يأخذ أحد اسماء الدين أو (فى حالة شخصية تاريخية فوقية مثل الانبياء) له كنية معينة فمثل هذه المزاولة المألوفة تترسخ عن طريق الاستخدام • وبالمثل ، ان الاستخدام لأصل مجهول غالبا ما يتصدق بالصلة • وهذه هى فى الحقيقة الحجة الوحيدة التى تقدمت على يدى كايتانى وجابرييلى بالنسبة لصلة الاقتران اسم ـ الدين / الاسم ، والتى استخدمها هذان المؤلفان كذلك

---

(٣٣) Roland Barthes, «Eléments de sémiologie,» «Communications,» IV (1964). ص ١١٧

Roland Barthes, «Mythologies,» (Paris, 1957). ص ١٩١ وما يليها

(٣٤) Malti-Douglas, «Yusuf ibn Abd al-Hâdi,» ص ١٩

بالنسبة لصلة الاقتران الكنية / الاسم(٣٥) ومع ذلك فان هناك حدودا للقدرات التفسيرية لهذا المبدأ • فيقول القلقشندى مثلا ان هناك مجموعة متنوعة من السوابق والاستخـــدامات المختلفة التى تثير الحيرة • بل والأكثر من ذلك أنه يلاحظ ان أناسا كثيرين حتى زمنه قد باتوا غـــير راضين بالصلات المسلم بها ، وذلك لأنها ببساطة كانت معروفة تماما • ولذا فقد بدأوا بالتالى فى تركها(٣٦) (وهذا هو المجتمع الذى يعتبر غالبا بانه مجتمع محافظ بدرجة بالغة) • ولهذه الاسباب ، يستطيع الانسان ان يقول انه فى حين ان الاستخدام يعتبر بالتأكيد أحد العناصر الضرورية لأى نسق يؤدى وظيفته ، فان سبق الحدوث لا يكفى للحفاظ على نموذج ما ، ما لم يعبر هذا النموذج عن قيم ثقافية أخرى •

وهذا يؤدى بنا ، بالطبع الى مبادىء أخرى بعيدة عن التاريخ • أول هذه المبادىء وأكثرها وضوحا هو ما اطلقنا عليه الهوية الدلالية ، فلان فلان الدين • فلقد رأينا فيما سبق تلك الصلة بين عبد الكريم وكريم الدين • وان لدينا واحدا فقط هو عبد الكريم الذى ليس هو فقط كريم الدين بل هو أيضا أبو المكارم • وهنا فانه يتوافر لدينا ، أكثر من مجرد شىء يعبر عن الهوية الدلالية فقط ، نوع من التغير فى التركيب الشكلى يلاحظه مجتمع العصر بسهولة ، والذى يحافظ على علاقة ذات دلالة • وهذا النوع عن العلاقة يتضح بنفس القدر فى صلات اقتران مثل عز الدين/ عبد العزيز ، وعلى/علاء الدين(٣٧) • ومع ذلك فيمكن التساؤل الا تلعب عملية التناغم اللفظى دورا هى الأخرى • والفضل يرجع الى تركيب اللغة العربية فهذه الكلمات التى تتصل ببعضها لغويا وتتشابه معانيها فانها تعتبر بصفة عامة مزائج من الرخامة اللفظية • وربما نستطيع ان نرى أحد عناصر هذه الرخامة والتناغم فى ابراهيم/برهان الدين (ب ـ ر ـ ه ـ م/ن) ، برغم ما قد يقصد أيضا من دلالة لاهوتية •

وهذا ياتى بنا الى آخر أنماط صلة الاقتران الرئيسية • وهذه هى الصلة التى ترسى علاقة بين اسم معين وصفة (أو فى حالة الكنية ، بين اسم

---

(٣٥) ص ١١٠ ، ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، الهامش ٢
Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum,»

(٣٦) القلقشندى « صبح » ، المجلد ٥ ص ٤٨٨ ـ ٤٩١ •

(٣٧) قارن ص ١١٠ Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»
وهما يناقشان هذا المبدأ مع الكنى •

آخر) مســــتقلة عن أى علاقة نحوية أو فونولوجية · ويعتبر اسم على واسماء الدين التى تقترن به أمثلة جيدة على ذلك رغم ان اسم محمد يظهر المرونة المكنة المحتمل وجودها فى هذا النسق · فى مثل هذه الحالات، وطالما ان الصلة هى مجرد صلة دلالة بحتة ، فاننا نستطيع أن تتكلم عن وجود انساق ثقافية مصغرة ، المثال الجيد لها هو اسماء ـ الدين السماوية التى تأتى مع اسم محمد · كذلك فاننا نستطيع ان نرى العـــلاقة بين يوسف/جمال الدين على ضوء هذا طالما ان يوسف كان معروفا بجماله · وقد يفسر هذا أيضا وجود « ابو المحاسن » فى هذا السياق (حيث ان هذه الكنية مشتقة من ح ـ س ـ ن) وعلاقة ذلك الخاصة بـ « جمال الدين » ·

أما أكثر ما يميز انساق هذه الصلة ككل فليس انها ببساطة توضح القيم الاسلامية فقط ، بل انها ايضا قد تولدت وبقيت من خلال أنواع مختلفة من المبادىء · بل قد يستطيع المرء ان يتحدث حتى عن القواعد التى تعمل من حين لآخر داخل النسق ذاته ، مثل الاحتمال الواضح بامكانية انعكاس العلاقات بين الاسماء · فنرى ان « عبد الله/أبو محمد » يقابله « محمد / أبو عبد الله » · ان هذه المبادىء والانساق المتشابكة ، والجزئية غالبا والتى أحيـــانا تكون متناقضة ، تعكس الطبيعة المتطورة من الناحيـــة التاريخية للاسماء العربية فى العصر الوسيط ، هذا من ناحية · ومن ناحية أخرى فانها أيضا تقوم بتحديد وتعريف نسق اسمى أوسع استطاع أن يخلق مفهوما ما من النظام وان يوضح أيضا قيم الحضــــارة فى نفس الوقت الذى ترك فيه مساحة رحبة لتحقيق التنوع ، والتعبير الفردى ثم الهوية الفردية · وذلك العنصر من الغموض بين الصـــلة المحتملة والاستقلال المحتمل لعناصر الاسم ، هو الذى يوفر جوانب التوتر والشد التى تم استغلالها فى حكاية الصفدى ·

المراجـــع العـــربية

ابن الأثير :

« الكامل فى التاريخ » (بيروت ، ١٩٦٦) .

ابن الأثير :

« اللباب فى تهذيب الأنساب » (القاهرة ، ١٩٣٨) .

الأزهرى :

« تهذيب اللغة » (القاهرة ، ١٩٦٦ ــ ١٩٦٧) .

الأســـــنوى :

« طبقات الشافعية » ، تحقيق عبد الله الجبورى (بغداد ، ١٩٧٠)

بديع الزمان الهمذانى :

« المقامات » ، تحقيق محمد عبده (بيروت ، ١٩٦٨) .

البندرى الأصفهانى :

« كتاب زيده النصرة ونخبة العصرة » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 2146

التبريزى :

« كنز الحفاظ » ، تحقيق لـ . شيخو (بيروت ، ١٨٩٥)

ابن تغرى بردى :

« النجوم الزاهرة فى أخبار ملوك مصر والقاهرة » (القاهرة ، دون تاريخ) .

التنوخي :
« كتاب الفرج بعد الشدة » ، تحقيق عبود الشـــالجى (بيروت ١٩٧٨)

الثعالبى :
« ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب » ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة ، ١٩٦٥) ٠

الثعالبى :
« فقه اللغة » (القاهرة ، دون تاريخ) ٠

الجاحظ :
« كتاب البخلاء ، » تحقيق طه الحاجرى (القاهرة ، ١٩٧١) ٠

جورجى زيدان :
« كتاب آداب اللغة العربية » (القاهرة ، ١٩٣٠) ٠

ابن الجوزى :
« اخبار الأذكياء » ، تحقيق محمد مرسى الخولى (القاهرة ، ١٩٧٠)

ابن الجوزى :
« المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم » (حيدر اباد ١٩٤٠) ٠

حاجى خليفة :
« كشف الظنون » ، تحقيق G. Fluegel (لندن ، ١٩٤٢)

ابن حجة الحموى :
« ثمرات الاوراق فى المحاضرات » ، على هوامش كتاب الابشيهى « المستطرف فى كل فن مستظرف » (بيروت ، دون تاريخ) ٠

حسن الباشا :
« الالقاب الاسلامية فى التاريخ والوثائق والآثار » (القاهرة ، ١٩٥٧)

الحصـــرى :
« زهر الآداب وثمر الألباب » ، تحقيق زكى مبارك ومحمد عبد الحميد (بيروت ، ١٩٧٢) ٠

الخطيب البغدادى :

« البخلاء » ، تحقيق احمد مطلوب ، خديجة الحديثى وأحمد القيسى (بغداد ، ١٩٦٤) ٠

الخطيب البغدادى :

« تاريخ بغداد » (القاهرة ، ١٩٣١) ٠

الخطيب البغدادى :

« التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم واشعارهم »، تحقيق كاظم المظفر (النجف ، ١٩٦٦) ٠

ابن خلكان :

« وفيات الأعيان » ، تحقيق احسان عباس (بيروت ، دون تاريخ) ٠

الذهبى :

« العبر فى خبر من غبر » ، تحقيق فؤاد سيد (الكويت ، ١٩٦١) ٠

الذهبى :

« كتاب تذكرة الحفاظ » (حيدر أباد ، ١٩٥٧) ٠

الزبيدى :

) تاج العروس » (القاهرة ، ١٨٨٨ ــ ١٨٩٠) ٠

الزبيدى :

« تاج العروس » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين (الكويت فى خلال التحقيق ٠

زكى مبارك :

« أحاديث ابن دريد » ، « المقتطف » ، مايو (١٩٣٠) ٠

زكى مبارك :

« اصلاح خطأ قديم مرت عليه قرون فى نشأة المقامات » ، « المقتطف » ابريل (١٩٣٠) ٠

سبط ابن الجوزى :

« مرآة الزمان » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 1506

السبكى :

« طبقات الشافعية الكبرى » (القاهرة ١٩٦٤ ــ ١٩٦٦) ٠

الســـخاوى :
« الضوء اللامع لأهل القرن التاسع » (بيروت ، دون تاريخ) .

ابن سيده :
«المحكم » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين (القاهرة ١٩٥٨ ــ ١٩٧٢) .

ابن سيده :
« المخصص » (بيروت ، دون تاريخ) .

ابن سيرين :
« منتخب الكلام فى تفسير الأحلام » (القاهرة ، ١٩٦٣) .

السيوطى :
« المزهر فى علوم اللغة وأنواعها » ، تحقيق محمد أبو الفضـــل ابراهيم وآخرين (القاهرة ، ١٩٤٥) .

الشريشى :
« شرح مقامات الحريرى » ، تحقيق محمد ابو الفضـــل ابراهيم (القاهرة ١٩٦٩)

شوقى ضيف :
« المقامة » (القاهرة ، ١٩٨٠) .

الصـــفدى :
« الغيث المسجم فى شرح لامية العجم » (بيروت ، ١٩٧٥) .

الصـــفدى :
« كتاب الوافى بالوفيـــات » تحقيق احســـــان عباس وهـ . ريتر (H. Ritter) وآخرين Wiesbaden, 1969

الصـــفدى :
« نكت الهميان فى نكت العميان » ، تحقيق أحمد زكى باشا (القاهرة ١٩١١) .

طه الحاجرى :
« الجاحظ ، حياته وآثاره » (القاهرة ، ١٩٦٢) .

ابن طولون :
« الفلك المشحون فى أحوال محمد بن طولون » ، فى « رسائل تاريخية » (دمشق ، ١٩٣٠) .

ابن عبد ربه :

« العقد الفريد » ، تحقيق أحمد أمين وابراهيم الابيارى وعبد السلام محمد هارون (القاهرة ، ١٩٤٩) .

ابن عساكر :

« التاريخ الكبير » ، تحقيق أحمد بدران (دمشق ، ١٩١١) .

ابن عساكر :

« تبيين كذب المفترى » (دمشق ، ١٩٢٨) .

ابن العماد :

« شذرات الذهب فى أخبار من ذهب » (بيروت ، دون تاريخ) .

عمر رضا كحالة :

« معجم المؤلفين » (دمشق ، ١٩٥٧) .

عيسى اسكندر المعلوف :

« من نفائس الخزانة التيمورية » ، مجلة المجمع العلمى العربى ، دمشق (RAAD) ٣ (١٩٢٣) .

أبو الفدا :

« المختصر فى أخبار البشر » (القاهرة ، ١٩٠٧) .

الفيروز ابادى :

« القاموس المحيط » (القاهرة ، دون تاريخ) .

ابن قاضى شهبة :

« طبقات الشافعية » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية Arabe 2102

القـــالى :

« الأمالى » (القاهرة ، ١٩٧٥) .

القلقشـــــندى :

« صبح الأعشى » (القاهرة ، دون تاريخ) .

ابن كثير :

« البداية والنهاية فى التاريخ » (القاهرة ، دون تاريخ) .

الكرماني :
« شرح صحيح البخاری » (القاهرة ، ١٩٣٨) ٠
مارون عبود :
« بديع الزمان المهذانی » (القاهرة ، ١٩٨٠) ٠
محمد رشدی حسن :
« اثر المقامة فی نشاة القصة المصرية الحديثة » (القاهرة ، ١٩٧٤)٠
محمد زاهد الكوثری :
« تأنيب الخطيب على ما ساقه فی ترجمة أبی حنيفة من الأكاذيب » (القاهرة ، ١٩٤٢) ٠
محمد صادق الرافعی :
« خطأ فی اصلاح خطأ » ، المقتطف ، مايو (١٩٣٠) ٠
ابن المعتز :
« طبقات الشعراء » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة ١٩٦٨) ٠
ابن منظور :
« لسان العرب » (القاهرة ، دون تاريخ) ٠
النابلسی :
« تعطير الأنام فی تعبير المنام » (القاهرة ، دون تاريخ) ٠
ابن النجار :
: ذيل تاريخ بغداد » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية Arabe 2130/1
النويری :
« نهاية الأرب فی فنون الأدب » (القاهرة ، دون تاريخ) ٠
ابن هداية :
« طبقات الشافعية » (بغداد ، ١٩٣٧) ٠
ابن الوردی :
« تاريخ ابن الوردی » (النجف ، ١٩٦٩) ٠

اليافعي :

« مرآة الجنان » (حيدر أبات ، ١٩٢٠) ٠

ياقوت :

« كتاب ارشاد الأريب الى معرفة الأديب » تحقيق D.S. Margoliouth (لندن ١٩٢٣) ٠

ياقوت :

« معجم البلدان » (بيروت ، ١٩٥٥) ٠

يوسف العش :

« الخطيب البغدادى مؤرخ بغداد ومحدثها » (دمشق ، ١٩٤٥) ٠

المراجـــع الأجنبيـــة

Amar, E., «Sur une identification de deux Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale,» in « Journal Asiatique », (1908), Dixième Série, XI.

Aristotle, «The Poetics,» trans. and ed. L.J. Potts (Cambridge, 1968).

Artémidore d'Ephèse, «Le livre des Songes, trad. arabe de Hunayn b. Ishâq,» ed. Toufic Fahd (Damascus, 1964).

Artemidorus, «Oneirocritica,» trans. R. J. White (Park Ridge, 1975).

Auzias, Jean-Marie, « Clefs pour le structuralisme » (Paris, 1975).

Babinger, Franz, «Schejch Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simâw.» in «Der Islam,» XI (1921).

Barthes, Roland, «Eléments de sémiologie,» in «Communications,» 4 (1964).

Barthes, Roland, «Mythologies» (Paris, 1957).

Barthes, Roland, « Par où commencer ? » in Roland Barthes, «Nouveaux Essais Critiques» (Paris, 1972).

Barthes, Roland, «The Structuralist Activity,» in Richard and Fernande De George, eds., «The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss» (Garden City, 1972).

Beckson, Karl and Ganz, Arthur, « Literary Terms » (New York, 1975).

Beeston, A.F.L., « The Genesis of the Maqamat Genre, » in «Journal of Arabic Literature,» 11 (1971).

Bergson, Henri, «Le rire» (Paris, 1972).

Booth, wayne C.,« The Rhetoric of Fiction» (Chicago, 1961).

Bremond, Claude, «Logique du récit» (Paris, 1973).

Brockelmann, Carl, « Geschichte der Arabischen Literature » (Leiden, 1937 — 1949) = GAL.

Bulliet, R.W., «A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries,» in «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XXIII (1970).

Bulliet, R.W., «Conversion to Islam in the Medieval Period, An Essay in Quantitative History» (Cambridge, 1979).

Bulliet, R.W., «First Names and Political Change in Modern Turkey,» in «International Journal of Middle East Studies, IX (1978).

Caetani, Leone and Gabrieli, Giuseppi, «Onomasticon Arabicum, ossia repertorio alfabetico dei nome di persona.· » (Rome, 1915).

Cahen, Claude, «Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale,» in «Revue des Etudes Islamiques,» XLIV (1976).

Codrington, O., «A Manual of Muslaman Numismatics» (London 1904).

Crews, Frederick C., «Literature and Psychology, in James Thorpe, ed., «Relations of Literary Study» (New York, 1967).

De George, Richard and Fernande, «The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss» (New York, 1977).

De Tassy, Garcin, «Mémoire sur les noms propres et sur les titres Musulmans,» in «Journal Asiatique,» sér. 5, 11 11 (1854).

Devereux, Georges, (Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales,» in G.·E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).

Dietrich, Albert, «Zuden mit ad-dîn zusammengesetzten islam-

ischen Personennamen, » in « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» CX (1961).

Eco, Umberto, «A Theory of Semiotics» (Bloomington, 1976).

Encyclopaedia of Islam, The (Leiden, 1913 — 1982) = «El 1» and «El 2».

Escovitz, J.H., «A Lost Arabic Source for the History of Early Ottoman Egypt,» in « Journal of the American Oriental Society,» 97 (1977).

Escovitz, J.H., « Vocational Patterns of the Scribes of the Mamluk Chancery,» in «Arabica,» XXIII (1976).

Fahd, Toufic, «Hunayn ibn Ishaq est-il le traducteur des Oneirocritica d'Artémidore d'Ephèse ?» in «Hunayn ibn Ishaq» (Leiden, 1975).

Fahd, Toufic, «La divination arabe» (Leiden, 1966).

Fahd, Toufic, «Les Songes et leur interprétation selon l'Islam,» in «Les Songes et leur interprétation,» Sources Orientales II (Paris, 1959).

Fähndrich, Hartmut, «Compromising the Caliph : Analysis of several versions of an anecdote about Abû Dulâma and al-Mansûr, » in « Journal of Arabic Literature, » VIII (1977).

Fähndrich, Hartmut, «Man and Men in Ibn Khallikân : A Literary Approach to the Wafayât al-Acyân,» Doctoral Dissertation (U.C.L.A., 1972).

Fähndrich, Hartmut, «The Wafayât al-Acyân of Ibn Khallikân: A New Approach,» in «Journal of the American Oriental Society,» 93 (1973).

Foucault, Michel, «Histoire de la folie à l'âge classique» (Paris, 1972).

Freud, Sigmund, «Jokes and Their Relation to the Unconscious,» trans. James Strachey (New York, 1960).

Freud, Sigmund, «Le mot d'esprit et ses rapports avec l'in-

conscient,» trans. M. Bonaparte and M. Nathan (Paris, 1930).

Freud, Sigmund, «The Interpretation of Dreams,» trans. A. A. Brill (New York, 1950).

GAL = Brockelmann.

Genette, Gérard, « Structuralisme et critique littéraire, » in Gérard Genette, (Figures I» (Paris, 1966).

Gerhardt, Mia, «The Art of Story-Telling» (Leiden, 1963).

Gibb, H.A.R., «Arabic Literature» (Oxford, 1963).

Goldstein J.H. and McGhee, P.E., eds., «The Psychology of Humor : Theoreticcal Perspectives and Issues » (New York 1972).

Goldziher, Ignaz, «cAlI b. Mejmûn al-Maagribî und sein Sittenspiegel des östlichen Islam,» in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» XXVIII (1874).

Goldziher, Ignaz, «Muslim Studies,» ed. S.M. Stern (Chicago, 1967).

Greimas, A. J., «Sémantique structurale» (Paris, 1966).

Guidi, I., «Tables alphabétiques du Kitâb al-Agânî» (Leiden, 1900).

Haarmann, Ulrich, «Auflösung und Bewährung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der zeit der Mamluken,» in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» 121 (1971).

Hafsi, I., «Recherches sur le genre Tabaqat,» in « Arabica, » XXIII (1976); XXIV (1977).

Holland, Norman, «The Dynamics of Literary Response» (New York, 1975).

Humphreys, R.S., «The Reign of cUthman ibn cAffan as Presented in Yacqubi and Mascudi,» paper delivered at the annual meeting of the Middle East Studies Association, November 9, 1976.

Jason, Heda Segal, Dimitri, eds., «Patterns in Oral Literature» (The Hague, 1977).

Jung, C.G., «Psychology and Religion» (New Haven, 1969).

Juynboll, Th. W., «Adhân,» in «EI2».

Keith-Spiegel, J., «Early Conceptions of Humor : Varieties and Issues,» in J.H. Goldstein and P. E. McGhee, eds., «The Psychology of Humor : Theoretical Persectives and Issues» (New York, 1972).

Khalidi, Tarif, «Islamic Biographical Dictionaries : A Preliminary Assessment,» in « The Muslim World, » LXIII (1973).

Kilito, Abd el-Fattah, «Le genre 'Séance' : une introduction,» in «Studia Islamica,» 63 (1976).

Köcher, Erika, «Yacûb b. Dâ'ûd, Wezir al-Mahdis, » in «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung,» II (1955).

Koestler, Arthur, «The Act of Creation» (New York, 1975).

Kramers, J.H., «Les noms musulmans composés avec Dîn,» in «Acta Orientalia,» V (1926).

Lane, Edward W., « An Arabic-English Lexicon » (London, 1874).

Laoust, H., «Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382), » in « Revue des Etudes Islamiques, » XXVIII (1960).

Lassner, Jacob, «Foundations of Power,» Manuscript, Princeton University Press.

Lassner, Jacob, «The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages» (Detroit, 1970).

Little, D.P., «Al-Safadî as Biographer of his Contemporaries,» in D.P. Little, ed., «Essays in Islamic Civilization» (Leiden, 1976).

Little, D.P., « An Introduction to Mamlûk Historiography » (Wiesbaden, 1970).

Little, D.P., « Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose ? » in «Studia Islamica,» XLI (1975).

Makdisi, George, «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdâd,» in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies,» XVIII (1956) ; XIX (1957).

Malinowski, Bronislaw, «Sex and Repression in Savage Society» (New York, 1955).

Malti-Douglas, Fedwa, «Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatîb al-Baghdâdî» in «Studia Islamica,» 46 (1977).

Malti-Douglas, Fedwa, «Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice,» in « Studia Islamica » 51 (1980).

Malti-Douglas, Fedwa, «Humor and Structure in Two Bukhalâ, Ancedotes : al-Gâhiz and al-Khatîb al-Bagdâdî, » in «Arabica,» XXVII (1980).

Malti-Douglas, Fedwa, «Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as-Safadî,» in «Cahiers d'Onomastique Arabe ,» I (1979).

Malti-Douglas, Fedwa, «Structures of Avarice : The Bukhalâ' in Medieval Arabic Literature» (Leiden, forthcoming).

Malti-Douglas, Fedwa, « The Bukhalâ' Work in Medieval Arabic Literature,» Ph. D. Dissertation (U.C.L.A., 1977).

Malti-Douglas, Fedwa, «The Micropoetics of the bukhalâ' Anecdote,» in «Journal Asiatique,» CCLXVII (1979).

Malti-Douglas, Fedwa, «Yûsuf ibn A-bd al-Hâdî and His Autograph of the Wuqu-c al-Balâ' bil-Bukhl wal-Bukhalâ,» in «Bulletin d'Etudes Orientales,» 31 (1979).

Marçais, W., «Quelques observations sur le texte du Kitâb el-Bukhalâ' (Le Livre des Avares) d'el-Gahiz,» in «Mélanges René Basset» (Paris, 1925).

Margoliouth, D.S., «Wit and Humor in Arabic Authors,» in «Islamic Culture,» I (1927).

Martinet, Jeanne, «La sémiologie» (Paris, 1975).

Meier, Carl Alfred, «Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).

Nicholson, R.R., «A Literary History of the Arabs » (Cambridge, 1969).

Olson, Elder, «The Theory of Comedy» (Bloomington, 1975).

Oppenheim, A. Leo, «Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancient,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).

Pellat, Charles, «Al-Djidd wa'l-Hazl,» in «El 2».

Pellat, Charles, «Bukhl,» in «El 2».

Pellat, Charles, «Gâhiziana II : Le dernier chapitre des Avares de Gâhiz,» in «Arabica,» II (1955).

Pellat, Charles, «Gâhiziana III : Essai d'inventaire de l'oeuvre

Gâhizienne,» in «Arabica,» III (1956).

Pellat, Charles, «Le livre des avares de Gâhiz» (Paris, 1951).

Pellat, Charles «Le milieu basrien et la formation de Gâhiz» (Paris, 1953).

Pellat, Charles, «Seriousness and Humor in Early Islam,» in «Islamic Studies,» II (1963).

Petry, Carl and Mendenhall, Stanley, «Geographic Origins of the Civil Judiciary of Cairo in the fifteenth century,» in «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XXI (1978).

Propp, Vladimir, «Morphologie du conte,» trans. Marguerite Derrida (Paris, 1970).

Propp, Vladimir, «Morphology of the Folktale» (Austin, 1968).

Propp, Vladimir, «Study of the Folktale; Structure and History,» in «Dispositio,» I (1976) .

Riffaterre, Michael, « Semiotics of Poetry » (Bloomington, 1978).

Rosenthal, Franz, « A History of Muslim Historiography » (Leiden, 1968).

Rosenthal, Franz, «Humor in Early Islam» (Leiden, 1956).

Rosenthal, Franz, «Literature,» in J. Schacht and C.E. Bosworth, eds., «The Legacy of Islam» (Oxford, 1974).

Schacht, Joseph, «An Introduction to Islamic Law» (Oxford, 1964).

Scholes, Robert, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975).

Sellheim, Rudolph, «Al-Khatîb al-Baghdâdî,» in «El 2».

Swift, Jonathan, «Gulliver's Travels,» ed. Robert A. Greenberg (New York, 1961).

Todorov, Tzvetan, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, 1969).

Todorov, Tzvetan, «Les Hommes-récits,» in Tzvetan Todorov, «Poétique de la Prose» (Paris, 1971).

Todorov, Tzvetan, « Signe, » in O. Ducrot and T. Todorov, « Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage » (Paris, 1972).

Traini, R., «Sources biographiques des Zaîdites (années 122 — 1200 h.) : lettres alifhâ'» (Paris, 1977).

Van Arendonk, C., «Sharîf,» in «El 1».

Van de Castle, Robert, «The Psychology of Dreaming» (Morristown, 1971).

Van Ess, J., «Safadî-Splitter,» in «Der Islam,» 53 (1976) ; 54 (1977).

Van Berchem, Max, «Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum» (Cairo, 1903).

Von Grunebaum, G.E., «La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).

Von Grunebaum, G.E., «The Hero in Medieval Arabic Prose,» in Norman T. Burns and Christopher J. Reagan, eds., «Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance» (Albany, 1975).

Wellek, René and Warren, Austin, « Theory of Literature » (New York, 1956).

Zéki Pacha, Ahmed, «Dictionnaire biographique des aveugles illustres de l'Orient» (Cairo, 1911).


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رقم الايداع ٥٠٦٧/٨٥

الترقيم الدولى ٤ ـ ٠٦٩٨ ـ ١ ـ ٠ ـ ٩٧٧



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب



يشتمل هذا الكتاب على عـدد من الدراسـات المختلفة ، تتناول عددا كبيرا من المؤلفين العرب فى العصور الوسطى .

والهدف من هذه الدراسات ، إبـراز قيمة أعمـال أولئك المؤلفين الذين لم ينالوا ما هم جديـرون به من اهتمـام ، ولم يقدروا حق قدرهم ، نظرا لما كانوا يتميزون به من منزلة أدبية رفيعة أو مرتبـة حضاريـة متميزة فى إطـار الحضارة العـربية الكلاسيكية .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٧٥ قرشـا